

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

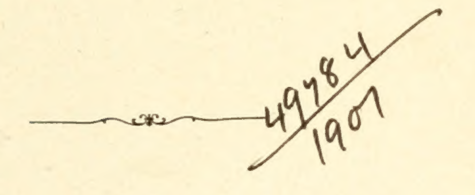
DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE

L

(JUILLET A DÉCEMBRE 1900)



PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

LA

PERCEPTION DES MOUVEMENTS

PAR LE MOYEN DES SENSATIONS TACTILES DES YEUX

Supposons un objet qui se meut au milieu d'objets immobiles; nous pouvons par la vue percevoir son mouvement de deux manières différentes : soit sans le fixer et en fixant au contraire quelqu'un des objets immobiles, soit, lorsqu'il se meut assez lentement, en le fixant lui-même. Lorsque nous fixons quelqu'un des objets immobiles, l'image de l'objet en mouvement se meut sur la rétine et la perception est par conséquent rétinienne. Lorsque nous fixons l'objet qui se meut, son image ne change pas de position sur la rétine ou n'éprouve que de très légers changements de position, résultant de la difficulté d'adapter exactement la vitesse et la direction du mouvement des yeux à celles de l'objet; les images des objets immobiles se déplacent au contraire sur la rétine; mais supposons le cas le plus simple, celui d'un seul objet visible : alors la rétine, si l'œil suit exactement l'objet, ne peut pas nous renseigner sur son mouvement; ainsi, lorsque nous ne cessons de fixer un point lumineux qui se déplace dans l'obscurité, il est clair que, puisque le point de la rétine impressionné reste le même, ce n'est pas par la rétine que nous percevons le mouvement; nous ne pouvons le percevoir que par le moyen des organes dont les sensations changent, c'est-à-dire par le moyen des appareils de sensibilité tactile et musculaire. C'est ce cas que je considérerai particulièrement dans ce qui va suivre.

La question de la perception du mouvement d'un objet fixé a été déjà étudiée expérimentalement, en particulier par Aubert[1]. Mais Aubert ne parait même pas avoir songé à expliquer cette perception par les sensations tactiles et musculaires des yeux. Certaines de ses recherches se rattachent à une constatation faite d'abord par v. Fleischl, savoir que l'estimation de la vitesse d'un mouvement

1. H. Aubert, *Die Bewegungsempfindung*. (*Pflüger's Archiv*, Bd. 39, 1886, p. 347-370; Bd. 40, 1887, p. 459-480).

dépend du fait que l'on fixe un point immobile du champ visuel ou que l'on suit des yeux l'objet même qui se meut [1]. Aubert a répété l'expérience en se servant de deux cylindres; devant chacun d'eux était disposée une ouverture quadrangulaire de 50 millimètres de large et 20 millimètres de haut; l'observateur se tenait à 800 millimètres des cylindres; ceux-ci tournaient avec des vitesses différentes; devant celui de gauche, à une très petite distance, était suspendue à un fil de cocon, dans le milieu de l'ouverture, une petite boule de cire qui servait de point de fixation. L'observateur avait à dire lequel des deux cylindres lui paraissait tourner le plus vite; or le principal résultat des observations faites a été la confirmation de ce qu'avait trouvé v. Fleischl : Aubert a en effet constaté que, lorsqu'il fixait le point, le mouvement paraissait environ deux fois ou un peu plus de deux fois plus rapide que lorsqu'il suivait l'objet du regard.

On remarquera que dans l'expérience précédente plus d'un objet était visible; l'interprétation du résultat obtenu présenterait par conséquent des difficultés. Aubert a lui-même fait d'autres expériences où un seul objet était visible; il s'est servi dans un cas d'un fil de platine porté électriquement au rouge dans l'obscurité; il a constaté alors que la perception du mouvement devient très incertaine, que d'une part on croit parfois constater un mouvement alors qu'il ne s'en produit aucun (sensations autocinétiques), que d'autre part on ne perçoit pas un mouvement réel très marqué. Il croit devoir conclure de ces constatations que « la présence d'objets immobiles et en général d'objets connus est, aussi bien pour la perception ou la sensation directe du mouvement que pour notre orientation dans l'espace, d'importance fondamentale, puisqu'une ligne brillante isolée dans l'espace d'ailleurs invisible ne suffit pas pour nous renseigner sur le mouvement et sur la localisation » [2].

La conclusion précédente est certainement inexacte. D'abord Aubert ne tient plus compte en la formulant de la différence qui peut exister selon qu'on fixe ou qu'on ne fixe pas l'objet; or, si on ne le fixe pas, si par exemple on fait tourner dans l'obscurité un point lumineux assez rapidement pour que l'œil ne puisse le suivre, non seulement le mouvement du point est perçu, mais la vitesse apparente du mouvement diffère peu, si même elle en diffère, de celle que présente le même point lorsqu'on le fait tourner au milieu

1. E. v. Fleischl, *Physiologisch-optische Notizen*. (2. Mittheilung.) *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, Bd. 86, III, Abth., 1882, Heft 1, S. 17, V (cité par Aubert dans son second article).

2. Deuxième article, p. 479.

d'objets immobiles visibles. J'ai vérifié ces faits de deux manières, d'une part en faisant tourner un disque noir percé vers la périphérie d'une ouverture de quelques millimètres de diamètre devant un disque en verre dépoli d'un diamètre moindre faiblement éclairé, d'autre part en faisant tourner un disque en bois à la périphérie duquel j'avais fixé un dispositif permettant d'obtenir un point lumineux discontinu au moyen d'une bobine d'induction[1].

La conclusion d'Aubert est inexacte également, telle qu'il la formule, même si on suppose que les yeux suivent l'objet : en répétant l'expérience on se convaincra en effet qu'on peut percevoir soit la position soit le mouvement d'un objet isolé, même lorsqu'on le fixe; mais on remarquera que le mouvement, par exemple, est beaucoup moins facilement perçu, et qu'il faut pour qu'il devienne perceptible une vitesse beaucoup plus grande que lorsque l'objet se meut au milieu d'objets immobiles visibles.

D'ailleurs Aubert lui-même, dans une série antérieure de recherches, avait étudié, entre autres questions, celle de la vitesse minima qu'il faut donner au mouvement d'un objet isolé pour que ce mouvement puisse être perçu. Il se servait d'un cylindre tournant sur lequel étaient fixés divers objets (une échelle en millimètres alternativement noirs et blancs, une échelle millimétrique ordinaire, etc.) dont il s'agissait d'observer le mouvement ; le cylindre était éclairé par la lumière diffuse du jour; pour cacher tous objets immobiles, l'observateur regardait à travers une boite placée tout près du visage, noircie à l'intérieur, et portant une fente qui ne laissait apercevoir que l'objet en mouvement. Dans ces conditions, Aubert a constaté que la vitesse, pour qu'il y ait sensation de mouvement, doit être environ dix fois plus grande que lorsque l'objet se meut parmi des objets immobiles visibles; d'après le tableau où il rapporte les résultats qu'il a obtenus, le mouvement est perçu, soit dès

1. Le dispositif consistait essentiellement en deux pointes de cuivre très rapprochées, reliées l'une à l'axe en métal qui traversait le disque, l'autre à une couronne de cuivre fixée sur le disque et sur laquelle frottait un petit balai en clinquant. — Dans cette dernière expérience, les étincelles électriques, en raison de leur peu de durée, peuvent être considérées comme ne se mouvant pas lorsque le disque tourne et comme apparaissant simplement l'une après l'autre dans des positions différentes; néanmoins il se produit nettement une sensation de mouvement, du moins tant que la vitesse de rotation reste modérée. On peut comparer ce qui se passe dans les zootropes, les cinématographes et autres instruments analogues. — Lorsqu'on observe ainsi un point lumineux, soit continu, soit discontinu, qui se meut assez rapidement dans l'obscurité, on perçoit souvent d'une façon incorrecte la forme de son mouvement; cela tient aux mouvements des yeux; pour la percevoir correctement, il faut s'appliquer à fixer imaginairement, si l'on se sert d'un disque tournant, le centre du disque.

qu'on regarde l'objet, soit après quelques secondes d'observation seulement, lorsque la vitesse atteint environ 15′ ou un peu plus par seconde; il n'y a pas de différence très marquée selon les objets employés.

Aubert propose du fait précédent l'explication suivante : « Si nous nous attachons à l'opinion que, pour qu'il y ait sensation de mouvement, il faut qu'il y ait comparaison entre quelque chose qui se meut et quelque chose qui est immobile, il ne reste guère que la conclusion suivante, c'est que nous avons *une représentation de l'espace immobile* et que nous comparons cette représentation et le mouvement réel de l'espace. Mach exprime le fait ainsi : « Il semble que l'espace visible tourne dans un second espace que l'on considère comme immobile, quoique ce dernier ne soit représenté par rien de visible » [1]. Mais la vivacité ou la sûreté de la représentation sera moindre que celle d'une impression visuelle réelle, et il faudra une plus grande différence entre la représentation et la réalité pour produire une sensation de mouvement qu'entre deux réalités. — Nous constatons souvent des différences analogues dans le domaine de l'ouïe, en particulier à l'égard de la hauteur des sons que nous percevons simultanément ou en succession rapide, par opposition à un son dont il nous faut déterminer la hauteur d'après une représentation de la mémoire.

En somme, nous trouvons qu'il se produit dans la sensation de mouvement une comparaison de ce qui est immobile avec ce qui se meut, que, plus les conditions sont favorables pour cette comparaison, plus sont petites les vitesses angulaires qui suffisent pour produire une sensation de mouvement, que, à défaut d'objets immobiles dans l'espace visuel, il se fait une comparaison entre l'objet qui se meut et la représentation de quelque chose d'immobile, mais la vitesse angulaire nécessaire alors pour produire la sensation de mouvement doit être beaucoup plus grande » [2].

On peut faire à l'explication précédente plusieurs objections. D'abord le principe sur lequel elle repose, savoir que pour qu'il y ait sensation de mouvement, il faut qu'on puisse comparer quelque chose de fixe à ce qui se meut, est contestable et est rejeté en fait par tous ceux qui admettent une sensation spécifique de mouvement; en constatant dans l'obscurité le mouvement d'un point lumineux

1. Mach, *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*, 1875, p. 26. — Ce passage de Mach se rapporte à une illusion qui se produisait, dans certaines de ses expériences, après arrêt de l'appareil dans lequel on avait fait tourner l'observateur lui-même.

2. Premier article, p. 362.

que je fixais, je n'ai jamais eu l'impression de comparer ce point à quelque chose d'immobile. D'ailleurs, admettons qu'on compare dans l'obscurité le mouvement d'un objet isolé à la représentation d'un espace immobile, il reste toujours à expliquer par le moyen de quelles sensations nous percevons le mouvement de cet objet; outre l'acte de comparaison il y a en effet à considérer les choses qui sont comparées; l'objet que nous fixons et dont nous percevons le mouvement produit dans nos organes quelque modification : or cette modification, si nous le fixons exactement, ne peut pas être rétinienne; alors en quoi consiste-t-elle? C'est là un point à élucider avant d'aborder la question de la comparaison entre la sensation produite par le mouvement de l'objet et une représentation quelconque de l'espace. Enfin on peut objecter à l'explication précédente le fait que le mouvement d'un objet isolé est aussi facilement ou à peu près aussi facilement perçu dans l'obscurité complète que lorsque des objets immobiles sont visibles, pourvu seulement qu'on ne le suive pas du regard, c'est-à-dire que son image se meuve sur la rétine immobile.

L'hypothèse la plus naturelle est évidemment que, lorsque nous ne cessons de fixer un objet qui se meut, les sensations qui nous permettent alors de percevoir son mouvement sont des sensations soit des paupières, puisque les yeux se meuvent alors sous les paupières et en outre, comme on le verra, les entraînent dans leur mouvement (je suppose que la tête reste immobile), soit des muscles mêmes des yeux, soit de ces deux organes à la fois. J'essaierai d'établir que vraisemblablement les sensations tactiles des paupières jouent ici un rôle très important.

Je vais rapporter d'abord les résultats de recherches que j'ai faites sur le minimum de vitesse nécessaire pour que le mouvement d'un objet isolé fixé soit perceptible; ces recherches ont été analogues à celles d'Aubert et les résultats obtenus concordent également d'une façon très satisfaisante avec ceux qu'a trouvés cet expérimentateur.

Les expériences ont eu lieu dans l'obscurité. J'ai employé principalement trois objets : un point lumineux de 2 millimètres de diamètre, un cercle lumineux uniforme de 4 centimètres de diamètre et un autre cercle de même grandeur, mais dont la surface, au lieu d'être uniforme, était percée de 55 ouvertures de 2 millimètres de diamètre chacune. Ces objets lumineux étaient formés par des cercles découpés dans du papier noir placé devant du papier blanc éclairé par une veilleuse. Leur déplacement était produit par le moyen du chariot que fournit le constructeur Verdin et qui était relié à un appareil d'horlogerie à poids. Par le moyen d'ailettes, de différents

poids, de plusieurs poulies et de deux axes, je pouvais modifier entre des limites très espacées, et chaque fois d'une quantité aussi petite que je le désirais, la vitesse des objets. L'objet se déplaçait en ligne droite parallèlement au visage et de gauche à droite; au milieu de sa course il se trouvait à 0 m. 50 des yeux et dans le plan médian de la tête qui était immobilisée. Comme j'attendais toujours, pour observer, qu'il se fût écoulé un certain temps depuis le commencement du mouvement, j'adopterai, pour le calcul des vitesses angulaires, ce chiffre de 0 m. 50.

J'ai constaté peu de différence dans les résultats selon que j'employais le point, le cercle uniforme ou le cercle à points. Pour les deux cercles en particulier, l'impression produite était à peu près exactement la même (peut-être cependant le mouvement du cercle à points était-il un peu plus difficile à percevoir que celui du cercle uniforme); on peut tirer de ce fait la conclusion que la facilité avec laquelle se produit la perception d'un mouvement à la lumière, lorsque beaucoup d'objets sont visibles, ne tient pas au grand nombre de ces objets.

Le mouvement du point au contraire était un peu plus facilement perçu que celui des deux cercles; la différence toutefois n'était pas très marquée. Je me suis appliqué à vérifier que la différence existait réellement et je l'ai toujours constatée. Ce résultat peut paraître en contradiction avec un fait que j'ai eu également l'occasion d'observer, c'est que le mouvement apparent d'une étoile au milieu des nuages en mouvement est plus lent que celui de la lune; mais dans ce dernier cas la différence considérable d'intensité entre l'étoile et la lune est probablement la cause de la différence apparente de vitesse; le mouvement apparent de la lune elle-même est en effet, il me semble, moins rapide lorsqu'on l'entrevoit derrière les nuages que lorsqu'elle apparaît très brillante entre eux; d'une manière générale, la tendance à attribuer à la lune, aux étoiles, aux nuages, le mouvement lorsque les nuages se meuvent avec une grande vitesse, dépend, au moins en partie, de l'intensité que présentent les uns par rapport aux autres ces divers objets.

Dans les expériences actuelles, les différences d'intensité paraissent n'exercer aucune influence. J'ai en effet, en augmentant le nombre des feuilles de papier blanc interposées entre la veilleuse et le cercle à points, réduit l'intensité de ce cercle de telle sorte qu'il n'apparaissait plus que comme une lueur et que les points y étaient à peine discernables; néanmoins, dans les cas où le cercle, avant cette réduction, avait un mouvement à peine perceptible, le mouvement ne cessait pas d'être perçu après la réduction. Ce fait se

comprend aisément si on suppose que le mouvement est perçu, lorsqu'on fixe un objet isolé, par le moyen des sensations tactiles des yeux; les changements dans l'intensité des sensations rétiniennes ne modifient pas en effet l'intensité de ces sensations tactiles. On comprend également, dans la même hypothèse, que la perception du mouvement, lorsqu'on fixe un objet isolé, puisse être un peu plus facile à l'égard d'un point de 2 millimètres de diamètre qu'à l'égard d'un cercle de 4 centimètres; en effet, la fixation doit être plus exacte pour le point que pour le cercle; lorsqu'on a devant soi, à 0 m. 50, un cercle de cette grandeur, on ne fixe pas à vrai dire le cercle, on fixe à un moment donné quelque partie de la circonférence ou de l'intérieur du cercle et on est exposé à fixer à un autre moment, même malgré soi, quelqu'autre partie; or les petits mouvements des yeux qui résultent de ces changements de fixation peuvent interférer avec le mouvement des yeux nécessaire pour suivre celui de l'objet et rendre par conséquent confuses les sensations tactiles.

Le mouvement, lorqu'il est à peine perceptible, n'est pas perçu pendant tout le temps qu'on fixe l'objet. Il est alors généralement mieux perçu au début d'une observation que quelque temps après que la fixation a commencé; en outre, il cesse de temps en temps d'être perçu, et parfois il paraît procéder par bonds irréguliers; il semble qu'il y ait dans la marche de l'objet des hésitations et des arrêts. L'observation de ce mouvement à peine perceptible se complique d'ailleurs souvent de phénomènes autocinétiques, surtout lorsque l'on a affaire à un point; la différence que j'ai constatée entre la perceptibilité du mouvement du point lumineux et celle du mouvement des cercles tient même peut-être en partie à des phénomènes d'autocinétisme; en effet j'ai constaté que le mouvement du point, dans des cas où il était à peine perceptible, pouvait paraître continuer, alors que le point était cependant arrivé à l'extrémité de son parcours.

Lorsque les mouvements sont incontestablement perceptibles, ils apparaissent néanmoins ralentis par rapport aux sensations de mouvement qu'on éprouverait à la lumière, au milieu d'objets immobiles. C'est ce qu'on constate facilement en éclairant tout d'un coup la salle où on expérimente; cette expérience démontre d'une façon très intéressante la relativité de la sensation de vitesse.

Lorsqu'on fixe un point imaginaire à côté de l'objet, le mouvement n'est pas mieux perçu; au contraire, il paraît être encore plus mal perçu. *A priori* on pourrait cependant supposer que dans ce cas il devrait être plus facilement perçu que lorsqu'on fixe l'objet, puisqu'alors l'image de l'objet doit se mouvoir sur la rétine. Mais il est

douteux que, lorsqu'on fixe ainsi un point imaginaire, l'œil reste réellement immobile; on sait en effet qu'il est presque impossible d'immobiliser les yeux dans l'obscurité et que, si on observe alors une image consécutive, elle fuit en quelque sorte devant le regard, trahissant ainsi les mouvements des yeux.

Voici quelques chiffres relatifs aux plus petites vitesses perceptibles; ces chiffres expriment les vitesses en millimètres et en minutes par seconde.

Le mouvement du point commence à être perceptible avec une vitesse d'environ 2 millimètres (14'); la sensation de mouvement se produit d'ailleurs irrégulièrement. Avec cette même vitesse, je n'ai jamais pu avoir de sensation de mouvement en employant les cercles; je n'ai pu constater, avec ces derniers, que des différences de position lorsque le déplacement avait atteint une grandeur suffisante; d'ailleurs la sensation de mouvement, à l'égard du point, est elle-même souvent douteuse; il faut arriver à une vitesse environ double, c'est-à-dire de 4 millimètres (28'), pour qu'il ne se produise plus de doute à l'égard de l'existence d'une sensation de mouvement relativement à ce point.

Avec cette vitesse de 4 millimètres (28'), et même avec des vitesses supérieures, le mouvement des cercles est à peine perçu et l'existence d'une sensation de mouvement pendant le cours de l'observation est souvent douteuse. Dans les observations que j'ai faites, la sensation de mouvement ne commence à exister régulièrement avec certitude à l'égard des cercles que pour une vitesse de 6 millimètres environ (41'). Toutefois, même avec cette dernière vitesse, le mouvement paraît encore hésitant et saccadé.

J'ai fait encore un certain nombre de déterminations analogues aux précédentes avec une ligne lumineuse verticale de 0 mm. 4 de large et 5 millimètres de long. Cette ligne, comme les objets précédents, se déplaçait en ligne droite, de gauche à droite. Les résultats ont été à peu près les mêmes que pour le point. La sensation de mouvement commence à se produire avec une vitesse d'environ 3 millimètres (21'); elle commence à devenir nette lorsque la vitesse atteint de 4 à 5 millimètres (28' à 34'). En me servant de cette ligne, laquelle était, comme les cercles, à 50 centimètres des yeux, j'ai pu, la vitesse étant de 1 millimètre, fixer la ligne pendant qu'elle se déplaçait de 9 centimètres, sans percevoir non seulement le mouvement, mais même le changement de position de la ligne; je n'ai d'ailleurs pas prolongé davantage la fixation.

Les résultats précédents ne diffèrent pas sensiblement de ceux qu'a trouvés Aubert; il y a même une concordance remarquable

entre ses chiffres et ceux que j'ai trouvés en me servant du point ou de la ligne; on a vu en effet que pour lui, dans les meilleures conditions toutefois, c'est-à-dire au début de l'observation, le mouvement devenait perceptible lorsque la vitesse était de 15′ ou un peu plus; or j'ai trouvé pour le point 14′ et pour la ligne 21′.

J'ai trouvé également à peu près les mêmes chiffres que lui pour la vitesse minima nécessaire, lorsque des objets immobiles sont visibles en même temps que celui qui se meut. L'appareil produisant le mouvement était, dans ces nouvelles expériences, le même que précédemment, la distance de l'objet aux yeux était également la même; mais l'objet dont il s'agissait de constater le mouvement était une pointe qui se déplaçait devant les divisions millimétriques d'une règle et à 1 millimètre environ de ces divisions. Dans ces conditions, la production d'une sensation de mouvement se trouvait évidemment facilitée au plus haut degré.

J'ai fait deux séries d'observations. Dans l'une, je me suis servi d'un éclairage artificiel : une lampe à gaz, pourvue d'un réflecteur, éclairait fortement la pointe et la règle et en même temps rendait visibles les objets environnants; j'observais à la fois la pointe et l'ombre qu'elle projetait sur la règle. Dans l'autre j'ai expérimenté à la lumière du jour; aucune ombre dans ce dernier cas n'était visible; je me bornais donc à observer la pointe. Les résultats des deux séries sont d'ailleurs sensiblement les mêmes.

A la lumière artificielle, avec des vitesses comprises entre 0 mm. 08 et 0 mm. 13 par seconde (33″ et 54″), je constate que toutes mes observations expriment des doutes à l'égard de l'existence d'une sensation de mouvement. La première observation où l'existence d'une sensation se constate a lieu avec une vitesse de 0 mm. 14 (58″); je note alors que le mouvement est perçu au début de l'observation et de temps en temps. On retrouve ici en effet la même irrégularité apparente du mouvement lorsqu'il est à peine perceptible, que lorsqu'on observe un objet isolé. A mesure que les vitesses deviennent supérieures à 0 mm. 14, la sensation de mouvement devient plus nette et se constate moins difficilement. Elle est assez nette lorsque la vitesse atteint 0 mm. 20 (83″).

A la lumière du jour, les résultats sont les mêmes; l'existence probable d'une sensation de mouvement, est en effet énoncée, en même temps que le plus souvent avec doutes, pour des vitesses comprises entre 0 mm. 10 et 0 mm. 14 (41″ et 58″). A partir de 0 mm. 15 (62″), les énonciations ne comportent plus de doute : le mouvement est perceptible ou du moins un peu perceptible. Toutefois l'irrégularité apparente de ce mouvement persiste encore long-

temps; avec une vitesse de 0 mm. 67 (277″), le mouvement finit encore par paraître saccadé quand l'observation se prolonge pendant un temps considérable. — Aubert a trouvé, en observant dans des conditions analogues, que le mouvement doit avoir une vitesse de 1′ à 2′ pour devenir perceptible [1]; d'après mes observations, il est perceptible pour une vitesse d'environ 1′. Aubert estimait que la vitesse nécessaire pour produire une sensation de mouvement devait être dix fois plus grande environ lorsqu'on suit du regard un objet isolé que lorsqu'on observe cet objet au milieu d'objets immobiles visibles; ce chiffre est plutôt trop faible qu'exagéré.

Il s'agit maintenant de rechercher la cause de cette différence. On peut remarquer d'abord qu'une différence semblable se constate lorsqu'il s'agit simplement de la perception des positions. Nous pouvons en effet percevoir les positions elles-mêmes soit par le moyen de la rétine, soit sans que la rétine joue directement aucun rôle; ainsi, lorsque nous fixons un point, nous percevons en même temps par la seule action de la rétine que tel autre point est à droite par exemple du premier; la précision de cette distinction est égale à l'acuité visuelle, c'est-à-dire que nous sommes en mesure de reconnaître alors qu'un point est à droite d'un autre lorsque la distance qui les sépare n'est que d'environ 60″ à 100″. Supposons maintenant qu'un seul point lumineux, immobile, soit visible dans l'obscurité et que nous le fixions : nous nous rendrons compte encore qu'il se trouve à droite, à gauche, en haut, en bas par rapport à nous, et cependant, qu'il soit à droite ou à gauche par exemple, il sera toujours perçu avec les mêmes éléments rétiniens, c'est-à-dire que ce ne sera pas alors par quelque différence rétinienne que nous pourrons reconnaître que dans un cas le point est à droite et dans un autre cas à gauche. J'ai déterminé antérieurement avec quel degré d'exactitude nous pouvons dans ces conditions percevoir la position d'un point; j'ai trouvé que, pour que nous puissions être sûrs qu'un point n'a pas dans l'espace la même position qu'un autre, il faut que la distance de l'un à l'autre atteigne environ 1° [2]. J'ai supposé en outre que les sensations qui nous permettent alors de reconnaître les positions sont les sensations musculaires des yeux (la tête est supposée immobile); aujourd'hui j'incline à croire que, dans les perceptions en question, les sensations tactiles des paupières ont une part importante et peut-être prépondérante, et je suppose que ce sont également ces sensations, associées à celles des muscles des

1. Aubert, *Die Bewegungsempfindung* (*Pflüger's Archiv*, Bd. 39, 1886, p. 353).
2. Bourdon, *La sensibilité musculaire des yeux* (*Rev. philos.*, octobre 1897, p. 415-419.)

yeux, qui nous permettent, par les modifications qu'elles éprouvent, de percevoir, mais avec moins de délicatesse que lorsqu'il se produit des changements rétiniens, le mouvement d'un objet isolé que nous suivons du regard.

A l'appui de l'explication précédente, je vais rapporter les résultats que j'ai obtenus en essayant de déterminer directement avec quelle délicatesse l'œil, considéré comme organe de sensibilité tactile et musculaire, peut percevoir les changements de position. Provisoirement, je ne distingue pas la sensibilité tactile de la sensibilité musculaire, attendu que dans mes expériences j'entraînais l'œil en même temps que les paupières et par conséquent je modifiais à la fois les deux sensibilités; il est d'ailleurs très difficile, à cause de la mobilité extrême de l'œil, d'agir sur les paupières sans produire en même temps quelque mouvement de l'œil; si on fixe, les deux yeux ouverts, un point noir marqué sur une feuille de papier blanc et si on appuie, même légèrement, avec la pointe d'un crayon sur l'un des yeux, on verra probablement apparaître deux images du point.

Pour mesurer cette sensibilité tactile et musculaire des yeux, je me suis servi du dispositif suivant. Au grand miroir d'un octant j'ai fixé une courte tige terminée par une petite cuvette métallique de deux centimètres de diamètre; cette cuvette était recouverte de peau de chamois modérément tendue et s'appliquait contre l'œil. L'octant a été fixé à un fort support vertical solidement immobilisé. La tête de la personne sur qui l'expérience était faite était elle-même fixée dans une position telle que l'œil droit fermé s'appuyât, en exerçant une pression modérée, contre la cuvette; pour que l'expérience fût plus sûre, la tête était immobilisée de deux façons, d'une part par un moule en cire tenu entre les dents, d'autre part par une tige qui venait butter contre le front. La cuvette se mouvait horizontalement. Son excursion était limitée à droite et à gauche par deux butoirs fixés sur l'arc divisé de l'instrument et recouverts eux-mêmes de peau de chamois pour amortir les chocs. Le déplacement de la cuvette sur l'œil était produit par l'expérimentateur assez brusquement; mais j'ai souvent constaté que, même avec une vitesse modérée, la perception de la direction du mouvement pouvait rester très nette.

Dans une série d'expériences, l'amplitude du déplacement de la cuvette, et par conséquent de la paupière et de l'œil entraînés par elle, a été de 0 mm. 5, dans une autre elle a été de 0 mm. 375, et dans une troisième de 0 mm. 25; la différence entre l'un de ces chiffres et le suivant est de 1/8 de millimètre; la réalisation suffi-

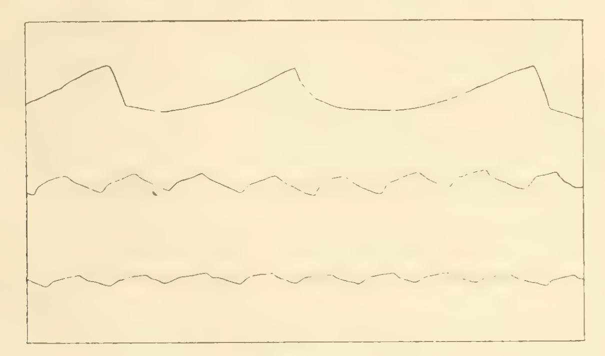
samment exacte d'une aussi petite différence était possible grâce au vernier de l'octant. Dans chaque observation il s'agissait de dire, les yeux étant fermés, si la cuvette s'était déplacée de gauche à droite ou de droite à gauche. Les expériences ont été faites sur M. G., étudiant, et sur moi. Le nombre total des observations pour chaque amplitude est indiqué ci-dessous entre parenthèses; dans une moitié des cas le mouvement a eu lieu de droite à gauche et dans l'autre moitié de gauche à droite. Dans le tableau suivant, les chiffres placés sous les lettres B, M, D, indiquent le nombre absolu d'estimations bonnes, mauvaises et douteuses.

	OBSERVATEUR : B.				OBSERVATEUR : G.			
AMPLITUDE	B	M	D	TOTAL	B	M	D	TOTAL
0mm.250	19	4	19	(42)	63	13	4	(80)
0mm.375	36	1	3	(40)	35	5	0	(40)
0mm.500	39	2	3	(44)	35	4	1	(40)

D'après ces résultats, la perception de la direction du mouvement, déjà pour une amplitude de 0 mm. 375, peut être considérée comme sûre; pour l'un des observateurs elle est même à peu près sûre lorsque l'amplitude n'est que de 1/4 de millimètre, et pour l'autre, dans le même cas, le nombre des estimations justes l'emporte de beaucoup sur celui des fausses. En admettant pour l'œil un diamètre de 24 millimètres, on trouve que sur un cercle de ce diamètre un arc de 0 mm. 25 de longueur vaut (1°,19), et un arc de 0 mm. 375, (1°,79). Par conséquent il existe à la surface de l'œil une sensibilité relativement délicate pour les mouvements. On peut se rendre compte sans appareils de l'existence de cette sensibilité en appuyant avec le doigt sur la paupière d'une autre personne et en la priant d'indiquer dans quel sens la pression aura eu lieu chaque fois que l'on aura déplacé le doigt à la surface de l'œil dans un sens ou dans un autre; même lorsqu'on aura déplacé le doigt aussi peu que possible dans une direction quelconque, la personne pourra généralement dire sans hésitation quelle a été cette direction.

Or, lorsque l'œil se meut à la façon ordinaire soit pour fixer un point immobile, soit pour suivre le mouvement d'un objet, il doit se produire dans les sensations tactiles et musculaires de l'organe des modifications analogues à celles que causait, dans l'expérience qui vient d'être citée, le mouvement de la cuvette. Non seulement en effet, quand nous modifions la direction du regard, les muscles de nos yeux se contractent ou se distendent, les paupières elles-mêmes se meuvent et sont entraînées par le mouvement des yeux. Le fait est évident dans le cas où le regard s'élève ou s'abaisse; on

peut également le constater sans grande difficulté dans le cas où le regard va de gauche à droite ou de droite à gauche. Le graphique ci-joint démontre l'existence de ce mouvement des paupières lorsque les yeux se meuvent horizontalement, et il prouve en outre que l'amplitude du mouvement des paupières croit avec celle du mouvement des yeux. J'ai obtenu ce graphique en fixant avec un peu de cire sur le bord de la paupière supérieure de mon œil gauche une paille très légère de près de 20 centimètres de long. Dans un cas (tracé inférieur), j'ai fixé successivement une série de fois deux points situés en face de moi à 24 centimètres l'un de l'autre; dans



Tracé 1.

un autre cas (tracé intermédiaire), j'ai fixé de la même manière deux points éloignés l'un de l'autre de 48 centimètres; enfin, dans un troisième cas (tracé supérieur), j'ai parcouru du regard assez lentement une ligne droite de 48 centimètres de longueur; arrivé à l'extrémité de la ligne, je revenais rapidement au point de départ. La distance de la ligne aux yeux, comme celle de la ligne droite qui aurait été menée par les points, était de 85 centimètres.

On peut essayer maintenant d'aller plus loin dans l'analyse et se demander si la sensibilité qui se constate ainsi autour des yeux vient des muscles, de la cornée ou des paupières. On doit poser d'abord que tous ces organes sont sensibles; la question en conséquence se précise ainsi : la sensibilité relativement délicate qui existe incontestablement autour de l'œil vient-elle de l'un de ces trois organes en particulier, les deux autres n'ayant au point de vue de la perception des positions et des mouvements qu'une sensibilité obtuse?

Elle ne vient pas de la cornée ou du moins elle n'en vient pas

exclusivement. C'est ce dont je me suis rendu compte en faisant sur moi-même une expérience d'anesthésie des yeux droit au moyen de cocaïne. La cornée ne sentait plus aucunement les contacts, même exercés avec force, d'une pointe de carton peu flexible; la paupière, au moins extérieurement, était au contraire restée sensible. Dans ces conditions, en déplaçant le doigt sur la paupière, j'éprouvais la même sensation dans l'œil qu'à l'état normal, et, en faisant imprimer à mon œil, au moyen du dispositif qui a été décrit plus haut, un déplacement soit de 1 millimètre, soit de 0 mm. 5, j'ai pu indiquer sans aucune faute dans quel sens le mouvement s'était produit.

En se basant sur la faible acuité tactile des paupières, on pourrait croire que la sensibilité en question ne peut pas venir non plus des paupières. Weber a mesuré cette acuité et a trouvé qu'il ne pouvait distinguer les deux contacts produits par les deux pointes d'un compas que lorsque la distance entre ces pointes atteignait 5 lignes (11 mm. 3)[1]. J'ai fait sur moi-même et sur une autre personne la même détermination et j'ai trouvé des chiffres voisins du précédent, quoique légèrement inférieurs. Ainsi, pour 20 observations dans lesquelles il a été employé deux pointes écartées de 10 millimètres et une seule pointe, la personne qui m'aidait dans ces déterminations a eu 15 estimations justes et j'en ai eu moi-même 19. J'ai essayé de déterminer aussi l'acuité tactile des paupières en appliquant les deux pointes du compas non plus simultanément, mais successivement; les résultats ont été beaucoup meilleurs que dans le cas précédent; mais ils doivent être considérés comme suspects; en effet, chaque fois qu'on applique, même assez légèrement, une pointe sur la paupière, on distend un peu celle-ci et on entraîne l'œil, comme on pourra encore s'en convaincre en observant avec les deux yeux un point noir marqué sur une feuille de papier blanc. Les mouvements imprimés à la paupière et à l'œil avec deux pressions successives de ce genre peuvent différer alors même qu'on applique la même pointe deux fois de suite au même endroit; de là probablement la tendance marquée que l'on constate, même dans ce cas, à croire que le contact a eu lieu en deux endroits différents.

Je me suis préoccupé aussi de déterminer la sensibilité superficielle des paupières pour les mouvements, en déplaçant rapidement sur la paupière un objet assez léger pour n'entraîner ni le globe de l'œil ni même la paupière; pour cela j'ai employé comme objet une

1. E. H. Weber, *Die Lehre vom Tastsinne und Gemeingefühle*, 1851, p. 78.

pointe de papier très flexible. La sensation que produit une telle pointe en se déplaçant sur la paupière est surtout une sensation de chatouillement. Je me suis proposé non pas de faire une mesure exacte, mais simplement de déterminer d'une façon certaine si la sensibilité des paupières pour le mouvement considéré est délicate ou obtuse. Or ni la personne qui m'aidait ni moi n'avons pu nous rendre compte avec certitude de la direction d'un mouvement horizontal d'environ 1 centimètre de longueur. La sensibilité des paupières, ainsi étudiée, n'est donc pas plus délicate que l'acuité tactile mesurée par la méthode de Weber.

Néanmoins, de bonnes raisons autorisent à supposer que la sensibilité délicate dont nous avons constaté l'existence autour des yeux vient, au moins pour une grande part, des paupières. En effet on peut constater que la sensation qu'on éprouve lorsqu'on déplace un objet sur la paupière ou en appuyant sur l'œil est de la même nature que celle qu'on éprouverait en déplaçant le même objet sur une autre partie quelconque du corps résistant aux pressions, par exemple sur la partie dorsale des phalanges des doigts. On peut constater aussi qu'un mouvement même faible, imprimé ainsi à la peau soit des paupières, soit des doigts, la déplace jusqu'en des points très éloignés de celui où l'on appuie; en pressant même légèrement sur le bord du dos d'une main, près du pouce, on peut voir la peau se mouvoir sur tout le dos de cette main et même sur le bras. Enfin cette sensibilité délicate pour les mouvements qu'on constate en appuyant sur les paupières et qui paraît en contradiction avec la faible acuité tactile de cette même partie du corps, se retrouve egalement dans d'autres régions du corps dont l'acuité tactile est très grossière, et, de plus, dans des régions où il ne peut être question d'une action exercée sur les muscles; ainsi, qu'on appuie la partie coupante d'un couteau à papier sur le tibia et qu'on imprime à l'objet, en continuant de presser sur le tibia, un faible déplacement dans une direction déterminée, la personne sur qui on fera l'expérience reconnaîtra facilement dans quelle direction le mouvement a eu lieu. Il est donc probable, si nous faisons abstraction des muscles des yeux, que la perception délicate des mouvements qui se constate lorsqu'on presse sur l'œil est due à la distension de la peau; à cause de cette distension, un grand nombre d'éléments nerveux se trouvent simultanément excités et produisent une sensation résultante assez nettement définie.

Toutefois on n'a pas le droit de conclure que la perception visuelle non rétinienne des mouvements résulte de la seule sensibilité des paupières. On peut simplement affirmer que cette sensibi-

lité a dans la perception en question une part considérable. Les muscles pourraient également posséder une sensibilité délicate pour les mouvements, qui s'ajouterait à celle des paupières, en faisant en quelque sorte double emploi avec elle. Pour que la question de la sensibilité des muscles eux-mêmes pût être résolue, il faudrait pouvoir anesthésier la cornée et les paupières et voir si alors la perception du mouvement des yeux garderait la même délicatesse qu'auparavant. L'expérience n'est peut-être pas impossible.

En somme, ce qui peut être considéré comme certain, c'est qu'il existe autour des yeux une sensibilité relativement délicate pour les différences de position et les mouvements, que cette sensibilité est assez délicate pour expliquer la perception visuelle des positions et des mouvements lorsque la rétine ne joue aucun rôle direct dans cette perception, enfin qu'elle vient, pour une part considérable, sinon en totalité, des paupières. Contre l'explication de la perception du mouvement d'un objet fixé et isolé par cette sensibilité, on pourrait être tenté d'invoquer un fait qui a été signalé par Volkmann, savoir que, les yeux fermés, nous ne nous rendons pas bien compte dans quelle position ils se trouvent et sommes incapables de dire avec exactitude quel sera l'objet que nous regarderons le premier lorsque nous les ouvrirons[1]. En effet, ainsi que je l'ai constaté graphiquement, il continue de se produire des mouvements des paupières lorsque nous mouvons les yeux fermés et par conséquent nous devrions pouvoir percevoir alors les changements de direction du regard aussi bien ou à peu près que les yeux ouverts. Mais c'est un fait aujourd'hui bien établi que, lorsque les deux yeux ne perçoivent pas au même moment, de manière à pouvoir le fixer, un même point, ils ne convergent pas exactement; il est donc très probable que, fermés, ils prennent des positions plus ou moins incohérentes, d'où il résulte que la perception de la direction du regard, si on peut encore dans ces conditions parler de regard, doit devenir alors confuse. D'autre part, il est très difficile pour beaucoup de personnes de mouvoir volontairement les yeux fermés sans mouvoir en même temps les paupières; l'effort qu'elles feront pour y réussir troublera à la fois le mouvement et la perception. Enfin la sensibilité tactile des yeux, comme celle du reste du corps, s'émousse vite, et c'est là sans doute la raison pour laquelle on se fait si aisément une fausse conscience de la direction du regard,

1. Volkmann, *Physiologische Untersuchungen im Gebiete der Optik*, 2. Heft, 1864. p. 149; comparer W. James, *The Principles of Psychology*, 1890, vol. II, p. 200,

quand on a fixé pendant quelque temps un point lumineux dans l'obscurité et qu'il s'est produit des mouvements apparents de ce point. Quand on se borne à faire un seul mouvement des yeux, les paupières closes, et à observer immédiatement la direction du regard, la perception de cette direction est assez exacte. L'expérience indiquée par Volkmann est d'ailleurs complexe, car il n'est pas possible d'observer la direction du regard, les yeux fermés, sans faire intervenir la volonté de mouvoir les yeux, c'est-à-dire la connaissance préalable de la direction que le regard va prendre.

B. BOURDON.

CRITICISME ET MONADISME[1]

I

Je ne sais quel écrivain félicitait un jour Spinoza d'être mort peu après la quarantaine. Quand on ne vit point davantage, ajoutait-il, on n'a point le temps de changer de doctrine, et l'on épargne à ses futurs commentateurs l'embarras de chercher des concordances là où il n'est que des différences. La destinée du philosophe dont le nouvel ouvrage[1] est l'occasion du présent article a permis à ce philosophe d'atteindre une longueur de vie égale au double de celle de Spinoza. Elle lui a dès lors octroyé tout le temps nécessaire pour refondre sa doctrine, au besoin, même, pour la remanier du tout au tout. La *Nouvelle Monadologie* de Ch. Renouvier et L. Prat serait-elle donc une entière refonte des *Essais de critique générale*? Le titre seul du livre inclinerait à le penser. Et c'est quand même ce que l'on aurait tort de croire. Essayons-en la preuve.

On sait assez généralement, en France, que la philosophie dont Ch. Renouvier est le chef — et dont il est aussi le père — dérive de sources kantiennes. Le nom de *criticisme* en est la preuve. On en conclut parfois que le criticisme n'est pas autre chose qu'un kantisme réformé ou même abrégé, certains diraient amoindri ou même décapité. Cette conclusion, pour être inexacte, est assez conforme aux apparences. L'attitude de Ch. Renouvier vis-à-vis de Kant a été celle d'un niveleur, occupé à ne rien laisser subsister des trois Critiques que les thèses exemptes de toute contradiction extrinsèque ou intrinsèque. Il en est résulté une doctrine grande et féconde, grande puisqu'elle s'est étendue à tout, féconde car le nombre des idées nouvelles ou des aperçus nouveaux entrés dans la circulation depuis que la philosophie criticiste a commencé d'être est assez considérable pour imposer à tous ceux qui pensent le respect d'une des gloires philosophiques les plus décidément incontestées du siècle. Le kantisme de Ch. Renouvier n'en est pas moins hétérodoxe au point d'en être parfois méconnaissable. Que reste-t-il de Kant une fois consommée la ruine du noumène? Que subsiste-t-il de la doc-

1. Ch. Renouvier et L. Prat. *La Nouvelle Monadologie*. 1 vol. gr. in-8. 546 p. Paris, Colin. 1899.

trine des catégories, quand, au lieu de s'acheminer vers leur déduction, et par là même d'aller dans la direction de Kant, plus loin que lui, on s'empresse de les poser et de les distinguer dans l'expérience interne, je consens à le reconnaître, mais enfin dans l'expérience? Remplacer une déduction peut-être impossible par une constatation, c'était assurément le parti le plus sage. C'était celui d'un kantien presque repentant. On essaierait vainement, si l'on comparait les catégories du maître à celles du disciple, d'atténuer les infidélités du disciple. Ce sont bien les mots dont Kant s'est servi : *phénomènes*, *représentation*, *catégories*, voilà des termes qu'il arrive de rencontrer presque à chaque page, dans les *Essais de critique générale*, et c'est le vocabulaire kantien qui les a fournis. La question est de savoir si leur émigration ne leur a pas été fatale et s'ils ont gardé en passant de l'ancien dans le nouveau criticisme le meilleur d'eux-mêmes, je veux dire l'essentiel de leur sens. Il y aurait donc lieu de se demander ce qu'est, par rapport à la philosophie de Kant, la philosophie de Ch. Renouvier. Car si c'est un fait qu'historiquement la philosophie des *Essais de critique générale* procède de la philosophie des trois *Critiques* kantiennes, il se pourrait qu'il n'y eût là rien de plus qu'un fait historique. Supposez en effet, et la supposition est permise, que Renouvier s'écarte de Kant sur les points essentiels; sa doctrine pourra bien s'appeler un criticisme. Le droit qu'elle aurait de s'appeler un néo-kantisme serait loin d'être aussi évident.

Dès lors, tant qu'on mettra les deux criticismes en présence, celui de Kant et celui de Renouvier, on sera frappé de tout ce qu'il faut ôter au kantisme pour le rendre philosophiquement acceptable. Une fois les suppressions faites, l'exiguïté du reste déconcertera. Plusieurs, parmi les bons esprits, s'en prendront non pas seulement au philosophe, mais au caractère de sa philosophie, à l'attitude générale que cette philosophie suppose et qui a tout l'air d'être délibérément offensive à l'égard des affirmations fermes en matière métaphysique. La *Critique de la raison pure* avait donné le signal d'attaque. L'auteur des *Essais de critique générale* se sert contre Kant des armes kantiennes et achève de démolir ce que Kant a oublié de ruiner. Il y a plus : Kant n'avait écrit son premier grand ouvrage que pour fonder en raison la science expérimentale de la nature. Avec Kant l'idée de vérité scientifique se transforme, mais elle demeure. Renouvier, lui, chasse « l'évidence » pour lui substituer « la croyance ». Le nouveau criticisme rétrograde vers le scepticisme : et si l'on en voulait douter, les sympathies avouées du fondateur de l'école pour David Hume attesteraient que chez les criticistes les sceptiques sont les bien venus.

On devine qu'en ce moment nous ne faisons que prêter l'oreille à ce qui s'est dit et se dit encore en de certains milieux, pour et contre le néo-criticisme. Volontiers on se figurerait que pour y adhérer, il faut préalablement signer un acte d'abjuration spéculative en plusieurs articles et sans accommodement possible : les criticistes passent pour intransigeants. C'est qu'on les connaît mal ou qu'on les lit trop vite. C'est aussi qu'on ne prend point garde à la conversion toujours possible des formules négatives en négations leurs contraires : bref, c'est que l'on ne distingue pas toujours assez volontiers le fond d'une doctrine des circonstances qui ont entouré sa naissance et de l'attitude qu'elles ont plus ou moins imposée à ses auteurs. Quand on expose un système dialectiquement en voulant se frayer passage coûte que coûte à travers les idées des autres, on renverse de ces idées tout ce qui s'oppose à notre marche. Or le bruit des chutes est souvent étourdissant et pendant qu'on y a l'oreille, on oublie de mesurer les progrès de l'assaillant. Tout au contraire, si l'on quitte la façon d'exposer dialectique ou plutôt « éristique » pour la manière didactique, on change parfois presque du tout au tout l'aspect des choses. On dirait qu'une doctrine nouvelle vient de se produire, que las d'abattre, l'auteur s'est mis à édifier, qu'à sa philosophie négative il vient d'adjoindre une philosophie où les affirmations s'alignent et qu'en fin de compte sa pensée s'est renouvelée.

C'est ce qui vient précisément d'arriver au chef du néo-criticisme. Il s'est donné tout récemment la tâche d'exposer synthétiquement sa doctrine : puis une fois l'exposition terminée au lieu du nom de « synthèse criticiste », que l'on aurait pu attendre il a choisi pour sa doctrine celui de « Nouvelle Monadologie ». Au vrai si M. Renouvier avait voulu frapper un coup d'éclat, surprendre le public des philosophes par l'annonce retentissante d'un changement de front dans sa méthode de philosopher, il ne s'y serait guère pris autrement. L'apparition de la *Nouvelle Monadologie* est donc un événement dans l'histoire du criticisme? On inclinerait à le croire et pour d'autres raisons que la principale. Non seulement le criticisme s'annonce comme une doctrine où les affirmations prévalent. Mais encore dans ce livre nouveau les « critiques » sont rares : à chaque mouvement de la pensée c'est un gain qui s'enregistre. A la colonne des profits ne s'oppose point celle des pertes. Ajouterai-je que les parties du livre où il est question de la croyance ont besoin, pour que toute la portée en apparaisse, d'être complétées par des souvenirs puisés à d'autres sources? C'est donc une chose à peu près jugée : le criticisme des *Essais de critique générale*, en passant par la *Nouvelle Monadologie*, a, tout au moins, changé d'allure.

II

Est-il resté le criticisme? Mais que faut-il au juste entendre par ce mot? Une doctrine ou une méthode? A moins que ce ne soit une doctrine où les thèses résultent de l'emploi rigoureux de la méthode. Le criticisme n'a jamais prétendu être autre chose, et si l'on objecte qu'en cela tous les autres systèmes lui ressemblent, on oublie pourtant une chose, c'est que dans les doctrines d'aspect criticiste la méthode prévaudra : l'important sera moins d'arriver à telle ou telle vérité que de prendre, afin d'y parvenir, telle voie ou telle autre. On ne conçoit pas la méthode de Spinoza sans le spinozisme. Or, il se peut que nous fassions erreur, mais il ne nous paraîtrait pas impossible de discerner dans la philosophie de Ch. Renouvier ce qui est criticiste de ce qui n'est que ...renouviériste. Par suite il ne serait pas non plus impossible qu'un philosophe parti de Ch. Renouvier prît à son égard l'attitude qu'il a lui-même prise à l'égard de Kant et trouvât par l'application de sa méthode des raisons de rejeter l'une ou l'autre de ses thèses favorites. Le criticisme est donc avant tout une méthode de philosopher.

Que cette méthode ait reçu dans la *Nouvelle Monadologie* tout le détail désirable, nous ne le pensons pas. Un lecteur ignorant des premiers écrits du maître aurait quelque peine à en soupçonner la largeur. La théorie de la croyance, sur laquelle, en fin de compte, tout le criticisme repose, n'y est certes pas omise et ne devait point l'être. Elle prolonge et achève le chapitre sur *la Volonté*, l'un des plus beaux du livre et dont il fait louer le captivant début. Mais peut-être ne lui est-il pas fait assez de place et n'en est-il trop souvent parlé que par allusion. Il s'est accumulé tant d'équivoques autour du mot croyance qu'un peu de discussion, ici, eût été nécessaire. On peut croire, en effet, comme le pape d'Avignon dans *l'Eau de Jouvence* croyait à l'âme immortelle : « C'est comme toutes les choses auxquelles on croit, on n'en est jamais bien sûr. » La Pauline de Corneille ne croyait pas ainsi. Et il est un sens du mot croire qui, le rapprochant du mot « voir », l'élève, et d'une appréciable hauteur, au-dessus du mot « savoir ». A son degré suprême la croyance, oserions-nous dire, est la « plus que certitude ». L'occasion était peut-être favorable non pas seulement de dire, mais de prouver qu'il ne s'agit nullement, ainsi que certains l'ont pensé, de rendre la volonté souveraine sur la « matière » de la croyance. M. Fouillée, par exemple, soutient qu'il ne suffit pas de regarder dans un télescope et de vouloir que la lune se montre à l'autre bout pour qu'en effet elle s'y

montre. M. Renouvier ne le contredira jamais sur ce point, il peut en être sûr. Mais ce n'est point la chose à croire qui constitue la croyance, c'est le coefficient de modalité dont l'esprit marque le jugement où elle entre à titre de matière, c'est la forme même de ce jugement; c'en est le caractère, ou assertorique, ou problématique ou apodictique; c'est encore et principalement le rôle de la volonté pendant l'impression de ce caractère. Il y avait peut-être là des choses à redire, des éclaircissements à revouveler. Un chapitre entier sur la *Croyance* n'aurait pas sensiblement augmenté le volume de l'ouvrage et le lecteur mal intentionné qui, lisant la *Nouvelle Monadologie*, affecte de n'y plus retrouver l'ancien criticisme, en eût été pour ses frais de mauvaise intention.

En revanche, ceux qui ont quelque habitude de la philosophie criticiste ne manqueront pas à s'apercevoir que jamais elle ne s'est montrée plus digne d'être appelée une « philosophie de la croyance ».

Le propre d'une philosophie de la croyance n'est-il pas, en effet, d'adjoindre aux thèses susceptibles de rigueur démonstrative d'autres affirmations tout aussi fermes que les précédentes, mais qu'il est impossible d'établir déductivement? Aucun fait d'expérience humaine ne les contredit. Mais apparemment aucun fait d'expérience humaine, non plus, ne les impose, puisque, devant ces affirmations, tant de penseurs hésitent. Quelques-uns même, tout disposés qu'ils soient à les déclarer satisfaisantes, refusent d'y adhérer. Ces affirmations ne sont autres que des postulats. Mais si jamais les postulats sont appelés à jouer un rôle en philosophie, nulle part ils ne seront mieux à leur place que dans une philosophie de la croyance.

Le nouveau criticisme aura donc ses postulats comme l'ancien. Ce seront d'abord les célèbres « postulats de la raison pratique » auxquels M. Renouvier résolument en adjoindra un autre pour expliquer l'origine du mal et rejeter l'optimisme sans accuser Dieu.

Ce quatrième postulat nous vaut, dans la *Nouvelle Monadologie*, un admirable et dernier chapitre, sur la *Justice*, le plus incontestablement riche de tout l'ouvrage. Si l'on admet que l'homme est l'auteur du mal, il devient assez naturel de ne point se présenter le mal antérieur à la création du monde. Mais qu'étaient, que pouvaient bien être, avant la production du mal, avant « le péché », l'univers et la société des créatures vivantes? Ainsi l'on ne se contente point de nous dire que le péché a « corrompu » l'univers, que, selon la parole de l'Écriture, « le monde est plongé dans le mal »; on fait plus : on s'essaie à nous montrer l'homme vivant, heureux et puissant, ayant à sa disposition le libre usage des forces cosmiques. — Nous entrons alors dans le domaine de la fantaisie? — Peut-être,

mais d'une fantaisie réglée par le respect des vraisemblances. Il n'était d'ailleurs, en un sujet pareil, d'autre méthode à suivre, puisqu'aussi bien le mythe où la fable ne sont et ne peuvent être dénués de tout rapport avec la réalité. Les conjectures, quand on arrive à les agencer, produisent par leur agencement même quelque chose qui les rend vraisemblables et les rapproche de ce que Platon appelle l'*opinion vraie*. En vérité ce n'était pas chose facile que de socialiser le paradis terrestre et de le socialiser en le laïcisant, je veux dire de substituer au couple Adam-Ève une société humaine au moins aussi nombreuse que la société présente et de lui donner pour lieu de séjour le monde physique, analogue au monde que nous habitons, d'expliquer comment les effets de l'injustice ont pu s'étendre à la nature tout entière [1], — et cela, sans miracle, sans aucun coup d'état de la Providence. — « Les grandes forces actuellement productives de vie et de mort, soustraites en leurs sources et en leurs cours principaux à la puissance de l'homme, étaient alors toutes aménagées pour son œuvre et prédisposées divinement pour ne produire que des effets favorables et pour produire tous ceux qui pouvaient être désirés si elles étaient conduites avec autant de justice que de science et de pouvoir. Mais ces forces devaient au contraire, si elles étaient affranchies et déchaînées par la perte de ce pouvoir, suite elle-même de ses applications injustes, n'obéir plus qu'aux plus générales et aux plus abstraites des lois de leur institution. L'univers devait passer de l'état d'harmonie créée à celui de la matière désorganisée, des actions sans finalité, de la guerre des espèces à mesure de leur réapparition sous l'empire de la génération et de la mort. » Voilà certes un don d'illustrer un postulat philosophique dont il ne faut pas s'étonner que l'auteur d'*Uchronie* ait si curieusement et si librement fait usage. M. Renouvier, comme autrefois Platon, ferait-il au mythe une large part dans l'explication des choses? Si l'on en juge par l'exemple qu'il donne, il le faut affirmer. D'ailleurs il faut convenir qu'un postulat réduit à la seule proposition qui l'énonce ressemble presque à s'y méprendre à une affirmation gratuite. On ne peut le démontrer au moyen de propositions antécédentes, auquel cas il se changerait en théorème. — Du moins on pourrait le démontrer par ses conséquences? — En mathématiques, peut-être, non en philosophie, où les postulats ne sont après tout que de satisfaisantes, mais invérifiables hypothèses. Comment s'y prendre alors pour justifier son droit de postuler? La seule méthode n'est-elle pas d'illustrer ce que l'on postule, de le montrer vraisem-

1. *Nouvelle Monadologie*, p. 485, art. CXXXIV.

blable? Car enfin comment faire admettre ce que l'on demande à moins de répéter à satiété qu'on le demande, ce qui fut toujours un assez mauvais moyen d'exporter ses convictions? L'unique ressource de Platon était la fable. Et certes il n'en est pas d'autres.

Le droit qu'avait Platon de recourir à la fable se justifie par la valeur qu'il attribuait à l'opinion dans tous les cas où il était impossible à l'homme de parvenir à la science. Or on ne s'est pas assez rendu compte en lisant le *Deuxième essai de critique générale* qu'en réintégrant la croyance dans la méthode philosophique et en lui subordonnant l'évidence, le chef du néocriticisme reconnaissait à l'imagination le droit d'intervenir. Ce n'est pas tout encore. Dans une philosophie où les noumènes n'ont point de place, l'imagination peut se mouvoir à l'aise dans le champ qui lui a été ménagé. Mais ce n'est pas à elle de choisir sa matière. Elle n'est pas libre d'inventer au hasard. Elle sait que l'inconnaissable n'est point d'une autre nature que le connu, qu'il n'est aucun fond des choses hétérogène à leur surface perceptible. S'il n'est rien en dehors de la représentation, il ne saurait y avoir d'*altérité* absolue. L'idée de l'*autre* ne peut être posée qu'en regard de celle du *même* et nécessairement en participe. En d'autres termes tout ce qui sera ou fut, doit être partiellement homogène à ce qui est, tout jusques et y compris le paradis terrestre.

Allons plus loin encore et poussons la hardiesse jusqu'à dire « tout jusques et y compris Dieu ». Et là ne sera pas la moindre originalité de la doctrine criticiste. Nous supposons connues du lecteur les affinités des thèses criticistes avec les thèses principales de la philosophie du christianisme. Il se trouve par suite dans la doctrine de Ch. Renouvier des éléments de source juive. Mais il est remarquable à quel point notre philosophe sait aussi faire appel à des éléments de source hellénique et les mélanger aux premiers sans avoir besoin comme naguère, dans le *Timée*, le démiurge, de recourir à la force pour maintenir à l'état d'union les ingrédients du mélange. Que le démiurge soit ou ne soit pas le dieu suprême du platonisme, la critique des textes peut seule éclairer le point. Mais que ce démiurge soit un être humain grandi dans toutes ses puissances, c'est bien ce qui résulte des propres paroles de Platon. Et le dieu du néo-criticisme lui ressemble. Un moment même ce dieu s'est multiplié. Ouvrez le *deuxième Essai*, vers les dernières pages : vous vous figurez entrevoir un nouvel Olympe, et cette restauration un peu brusque du polythéisme hellénique — sans « illustration » cette fois — vous causera peut-être quelque malaise. Depuis, M. Renouvier — ainsi que d'ailleurs l'exige la fameuse loi des trois états — est sorti

de « l'état théologique ». Il a monarchisé son ciel, tout en ne cessant pas « d'humaniser » son monarque. — Alors si le Dieu de M. Renouvier est intelligent, mais d'une intelligence qui ne fait que surpasser la nôtre, il est, en quelque manière, soumis aux lois de la représentation, aux catégories en un mot. Or que penser d'une telle soumission à moins qu'on n'érige les catégories en vrais principes des choses? Après tout la difficulté serait-elle si différente de celle que le platonisme soulève et après lui, beaucoup après, le leibnizianisme? Il est on ne peut plus malaisé, en effet, d'assigner une origine à l'entendement divin. Le fait-on sortir de la volonté divine, on admet l'inintelligible. Le pose-t-on sans se demander comment il peut être, on explique ainsi ou l'on croit expliquer les manifestations de l'activité de Dieu : mais on subordonne sa volonté à son intelligence. Ainsi fait Platon qui dans son *Timée* paraît élever les Idées au dessus du Démiurge. Ainsi fait Leibniz, qui, en établissant le primat de l'entendement divin soumet aussi à sa manière Dieu aux catégories de la pensée. Après tout, ce Dieu de Leibniz, duquel n'est décidément plus très loin le Dieu de Renouvier, est cent fois moins invraisemblable que ne serait le Dieu de Kant, si Kant s'était préoccupé d'illustrer son second postulat de la raison pratique car il eût fallu, j'imagine, attribuer à ce Dieu la connaissance des choses en soi, ce qui eût été contradictoire, puisque connaître, c'est, en dernière analyse, « phénoménaliser ». Mais comment se figurer un Dieu créant les choses et ne se les représentant point telles qu'il les crée? Il est donc permis, si l'on ose s'aventurer à travers ces difficultés, de toutes les plus inextricables, d'opter pour le Dieu du néo-criticisme contre le Dieu éventuel du criticisme kantien, d'avouer l'impossibilité où l'on est de se représenter la nature divine autrement que dans son rapport avec la nôtre, et finalement, de reconnaître à quel point les matières de ce genre sont affaires d'opinion. La seule chose à éviter quand on y tombe, c'est de se figurer qu'en Dieu toutes les oppositions se fondent et toutes les contradictions s'effacent.

Si tel est le Dieu du criticisme, reconnaissons que pour lui faire place dans sa doctrine M. Renouvier n'a rien changé ni aux préceptes de sa méthode, ni aux principes de sa philosophie. Il est à quatre-vingt-cinq ans ce qu'il était aux approches de la quarantaine : criticiste et phénoméniste.

III

Toutefois il semble bien que les précurseurs avoués du nouveau criticisme ont été Kant et David Hume. Or, ou le titre de *Nouvelle*

Monadologie n'est en quelque sorte qu'un titre-réclame, ou c'est à l'abri du grand nom de Leibniz que M. Renouvier, sur le point d'imprimer à sa doctrine son caractère définitif, vient de lui marquer sa place. Et c'est de quoi certains philosophes ont été surpris, même fort désagréablement. Car, nous disent-ils, remonter de Kant à Leibniz c'est inévitablement rétrograder. Pourquoi ce recul? Et surtout pourquoi cette amende honorable d'un phénoméniste soi-disant impénitent à l'un des plus illustres « substantialistes » qui aient jamais été?

Mais est-il vrai que Ch. Renouvier ait démoli la substance? — A peu près comme Voltaire a « écrasé l'infâme ». C'est qu'en effet il y a substance et substance. D'une part les anciens se sont fait de la substance une conception qui n'est pas exactement celle des modernes. De l'autre, parmi les modernes il s'est formé du même concept apparent des conceptions assez divergentes, souvent même incompatibles : la substance de Spinoza n'est déjà plus celle de Descartes, et l'analogie des définitions, tant de fois invoquée, pourrait n'être que verbale. La substance de Leibniz, elle, ne garde ou ne veut rien garder de spinoziste. Et puis il est encore d'autres « substances ». Kant à la sienne. Les Écossais ont la leur : ils l'ont cédée aux éclectiques. C'est celle qui régnait et gouvernait en France lorsque Charles Renouvier lui a déclaré la guerre. Commençons donc par cette substance-là.

Votre intention n'est pas de « charger » une doctrine pour en faciliter la dérision. Nous ne prêterons point à Thomas Reid une autre doctrine que la sienne, et ce ne sera point notre faute si on lui reproche son excès de puérilité. Thomas Reid admet en effet des substances, et en plus de ces substances des qualités : parmi ces dernières, il en est quelques-unes, les « premières », dont nous avons une connaissance vraie, que nous saisissons dans leur « être » et non pas seulement dans leur « paraître ». — Il faut dire alors que ces qualités sont les qualités d'une substance à peu près comme si l'on disait « le livre de Pierre, *liber Petri* ». A moins qu'une autre comparaison ne l'emporte et qu'on ne se figure la substance à la manière d'un noyau. C'est bien ainsi que Reid se la figurait. Seulement il la déclarait imperceptible, inconnaissable. En cela, Reid était bien le digne maître de Royer-Collard, qui, lui, devait faire consister la philosophie dans l'art de dériver notre ignorance de sa source la plus haute. Mais si les substances nous échappent, et si nous n'en pouvons rien savoir, comment nous est-il possible d'affirmer qu'elles existent? N'est-il pas contradictoire de dire d'une chose qu'elle est et de ne pouvoir point dire ce qu'elle est? Et d'où vient à Thomas

Reid le droit de distinguer les substances corporelles des substances spirituelles? On sait son échappatoire : cette distinction nous est attestée par le sens commun. Voilà bien une affirmation sans réplique, comme aussi sans preuve. Si par hasard toutes ces substances que nous ne saurrions atteindre n'en étaient qu'une seule? L'effarement de Reid serait à son comble, mais il ne suffirait pas à ruiner la supposition.

Chez Kant, la théorie de la substance est double. D'abord, quand, pour justifier par la science positive de son siècle sa doctrine des catégories, il pose en principe, dans l'*Analytique transcendantale*, la permanence quantitative de la matière, on dirait qu'il subordonne l'une des deux premières catégories à l'autre et fait de la qualité comme la surface de la quantité. D'où une conception de la substance, de laquelle résulte une conception de l'univers indiscutablement moniste et panthéiste.

Kant passe de l'*Analytique* à la *Dialectique* par l'intermédiaire de la célèbre distinction des phénomènes et des noumènes. Inutile de rappeler qu'en distinguant ces deux aspects de la réalité Kant ne double nullement le nombre des êtres comme certains l'ont dû croire, et que le noumène n'est autre chose qu'un phénomène réfracté. Le phénomène, en effet, si nous avons bien compris la pensée de Kant, résulte de la mise en présence d'un esprit, d'une part, d'une chose en soi, de l'autre. Sans la double forme de l'intuition *a priori*, les choses ne pourraient être converties en phénomènes.

Mais il n'est point que les choses à participer d'une telle conversion. Et c'est une question de savoir si l'opposition entre l'esprit et les choses, envisagée dans l'absolu, ne serait point contraire à la vraie pensée du philosophe. Qu'est-ce, en effet, que l'esprit, une existence différente de celle qu'il se procure en s'apparaissant à lui-même? Lorsqu'il prononce le « je pense » nous est-il dit quelque part qu'il le prononce hors du temps? Et si c'est dans le temps qu'il le prononce, voilà l'esprit captif de la durée. Ce n'est pas lui qui convertit le noumène en phénomène, puisqu'au moment de cette conversion que certains lui prêtent, l'esprit, s'il est l'esprit, ne saurait être non plus qu'un phénomène ou qu'une synthèse de phénomènes régis par la loi du temps. Nous n'ignorons point que ce sont là choses dont on dispute, et que les thèses principales du kantisme spéculatif, même s'il ne s'agit que de les bien interpréter, sont de nature à embarrasser les esprits les plus vigoureux et les plus sagaces. Il nous paraît toutefois que la distinction kantienne des esprits et des corps s'applique au monde des phénomènes : et c'est pourquoi l'esprit, envisagé dans son fond, n'est ni plus ni moins un

noumène que ne l'est dans son fond cet objet auquel il donne le nom de chose. Alors surgit une question des plus graves. Les distinctions qu'il nous arrive de faire entre les phénomènes correspondent-elles à des diversités dans la sphère des noumènes? Il se peut qu'en cela M. Renouvier eût risqué de la pensée de Kant une interprétation discutable — d'autres que nous en décideront. — Mais il s'agit moins ici de justifier cette interprétation que de la faire connaître. Or il nous est arrivé, plus d'une fois, d'entendre M. Renouvier nous dire que Kant avait beau « parler » des noumènes au pluriel, il n'y pensait jamais qu'au singulier. Dès lors si l'on gratifiait le noumène du nom de substance ainsi qu'on le faisait tout à l'heure de l'indestructible qualité de la matière du monde, il faudrait, cette fois encore, orienter la doctrine de Kant dans la direction des doctrines monistes et panthéistes. Alors, entre le noumène de Kant et la substance de Spinoza l'écart serait insaisissable, et les différences entre l'une et l'autre n'intéresseraient que les historiens? M. Renouvier n'a jamais dit autre chose.

Pour ce qui est de Descartes, il est aisé de discerner dans sa philosophie de la substance ou de l'être deux tendances, l'une orientée vers Spinoza, portée qu'elle est par la fameuse définition du traité des *Principes de la Philosophie*, l'autre assez nettement phénoméniste. Descartes distingue, en effet, trois sortes de substances. Chacune d'elles est différenciée par son essence. Il est de l'essence de la substance divine d'être infinie. La substance spirituelle a pour essence la pensée, et la matière l'étendue. Assurément l'essence n'est point identique à la substance, puisqu'elle aurait droit à une sorte d'existence virtuelle distincte de sa réalisation effective. Mais, que l'on néglige cette première façon d'être pour ne s'en tenir qu'à l'essence réalisée, et l'on ne voit décidément pas en quoi la substance en diffère. Si l'on observe que selon Descartes « le néant ne saurait avoir d'attributs », l'essence paraît bien l'emporter sur la substance. Attachez-vous maintenant à l'essence, et vous aurez bientôt constaté que rien n'entre en elle dont l'esprit ne soit apte à s'offrir une claire représentation.

Il serait intéressant de remonter le cours de l'histoire et de se demander ce que les grands philosophes de l'antiquité grecque ont pensé de la substance. Mais ce n'est point de notre sujet si la définition de la substance telle que, dans son dernier ouvrage, Ch. Renouvier l'établit, dérive des sources exclusivement modernes.

Notons en premier lieu que dans le vocabulaire de la *Nouvelle Monadologie* figure le mot substance. Et nous avons toutes raisons de croire que le phénoménisme des *Essais de Critique générale* est

resté intact. Nous voici donc conduits à cette double assertion tout d'abord assez surprenante : 1° il est une manière phénoméniste de concevoir la substance; 2° cette conception phénoméniste de la substance eut Leibniz pour représentant principal, sinon pour premier représentant. Est-ce vrai?

Voici comment la *Monadologie* débute. « La monade dont nous parlerons ici, écrit Leibniz, n'est autre chose qu'une substance simple qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties. »

Lisons maintenant les premières lignes de la *Nouvelle Monadologie* : « La monade est la substance simple dont la donnée est impliquée par l'existence des subtances composées.

« Une substance est un être considéré dans sa complexité logique comme le sujet de ses « qualités ».

« Déterminer une substance comme un sujet de qualités, c'est la définir pour la pensée.

« Sans définition, sans attribution de qualités, sans établissement de relations en conséquence, il n'y a pas de connaissance et la substance demeure un terme tout abstrait[1]. »

Ainsi, dénuée de toute composition quantitative, la monade est essentiellement un « composé qualificatif », un sujet de relations internes, subjectives. Deux pages plus loin, il nous sera parlé de la monade comme d'une « force suscitant » ses propres états. Leibniz n'a jamais dit autre chose. Ni Ch. Renouvier non plus.

Car au temps où le terme substance n'avait point de place dans le dictionnaire néo-criticiste, M. Renouvier écrivait : « La théorie de la nature est une monadologie, mais qui diffère de la doctrine leibnizienne par l'élimination de l'ancien problème métaphysique.

« En effet l'être, étant une représentation pour soi, doit se déterminer par les attributs généraux de la représentation. On peut les nommer tous avec Leibniz, *Force*, *Appétit*, *Perception*, en comprenant ce dernier terme des fonctions qui engendrent l'expérience et celle dont les lois la règlent et la modèlent. *Mais il n'est plus permis de prendre pour un être la monade simple et inétendue.* [1] »

Arrêtons-nous de transcrire. Et revenons à Leibniz. A l'article VIII de la Monadologie, Leibniz nous déclare que les monades doivent avoir quelques « qualités. Autrement ce ne seraient même pas des êtres ».

C'est donc que l'auteur des *Principes de la nature* s'était, primi-

1. Ce texte est de 1864. Nous l'avons extrait des *Principes de la nature* ou du *Troisième Essai de Critique générale*.

tivement un peu mépris sur les caractères de ce substantialisme leibnizien auquel, après s'en être rapproché, il avait cru devoir, assez injustement, déclarer la guerre. Car, ou ces lignes de la Monadologie n'ont aucun sens, ou elles signifient précisément qu'à n'envisager dans la monade que la seule simplicité ou absence d'étendue, on n'envisagerait qu'une possibilité d'être, non un être véritable. Alors, la substance détachée de ses phénomènes n'est plus qu'un nom et l'on peut parler d'elle en un sens tout phénoméniste. Ce n'est même pas assez dire : il faut ajouter que la seule façon par laquelle il devient possible de faire passer la substance du néant à l'être consiste à la projeter dans le champ de la représentation.

Mais de quelle substance parlons-nous et de quelle monade? La nouvelle aussi bien que l'ancienne. Car si l'on insistait sur les perceptions inconscientes de Leibniz pour accentuer le contraste entre le philosophe du dix-septième siècle et son illustre disciple du dix-neuvième il serait, croyons-nous, aisé de répondre qu'aux yeux de Leibniz lui-même la monade, même quand elle perçoit inconsciemment, n'est pas dénuée d'existence subjective.

Même sous cette forme toute rudimentaire d'existence spirituelle, elle ne laisse pas d'être « un centre de représentation », elle perçoit sans le savoir. Dans la théorie leibnizienne de la perception, passer de l'inconscient au conscient ce n'est point passer d'un contraire à un autre, c'est aller d'un degré inférieur à un degré supérieur d'existence subjective. Il est donc une conception phénoméniste possible de l'existence substantielle. On en trouverait le germe chez Descartes et plus que le germe chez celui qui s'est donné pour être le réformateur de la notion cartésienne de substance.

Mais si entre les deux « monadologies », la différence n'est guère considérable, du moins tant qu'il ne s'agit que de définir la monade sans entrer plus avant dans sa vie spirituelle, d'où vient que le chef du criticisme ait mis un si longtemps à s'en apercevoir? La genèse historique du néo-criticisme nous le montre partant de Kant, longeant le kantisme et s'acheminant insensiblement vers Hume, mais sans abjurer ses origines premières. La substance est attaquée, puis renversée. Mais cette substance qui reçoit les premiers coups c'est le noumène; c'est aussi, par contre-coup, le Dieu de l'*Éthique* spinoziste : c'est la substance dans laquelle toutes les distinctions s'observent; c'est la volonté de Schopenhauer, encore qu'en ce temps là, de Schopenhauer Ch. Renouvier ne sache rien de plus que le nom; c'est, avant l'apparition des *First Principles* d'Herbert Spencer, la force inconnaissable dont l'évolution de l'univers attestera l'indéfectible énergie. Pour qui s'est pénétré de l'esprit du néo-criticisme,

les raisons d'abattre l'idole de la substance sont tirées des raisons de sauver l'individu et le libre arbitre. Mais pourquoi, si la monade de Leibniz sauve l'un et garantit l'autre, la substance leibnizienne n'a-t-elle point trouvé grâce, du moins avant l'élaboration des *Principes de la nature*? D'abord elle portait un nom qu'il fallait retrancher du vocabulaire philosophique, ne serait-ce que pour démontrer la possibilité de s'en passer. Ensuite, à la faveur de ce nom que Leibniz n'avait point su répudier, l'universel prédéterminisme s'était glissé dans sa doctrine, d'où il résultait que le monadisme, au lieu d'exprimer la réalité des choses, n'expliquait et ne gardait de l'individualité et de la pluralité des êtres que l'apparence phénoménale. Entre le monadisme et le monisme, il fallait choisir.

Et cette conclusion en amène une autre, c'est qu'en optant pour le monadisme on opte pour une philosophie tout entière confinée dans la représentation. Décidément nous avons eu tort d'écrire que M. Renouvier avait méconnu ses propres tendances monadistes. Il s'en est dès le début rendu compte. Mais il n'a pas cru tout d'abord devoir se déclarer monadiste, par la simple raison qu'il ne voulait pas être leibnizien jusqu'au bout.

Aujourd'hui pas plus que jadis il ne voudrait. L'harmonie des monades lui agrée, à la condition, toutefois, que ces monades soient ou puissent être, en partie, causes de leurs représentations. Substituez l'harmonie à la causalité transitive, vous débarrasserez encore la philosophie d'une idole. Mais que cette harmonie n'ait plus Dieu pour unique auteur : autrement il ne sera véritablement plus de monades. En effet si l'ordre du monde est prédéterminé, le mot de création n'a plus de sens. Les actes de la créature ne sont plus qu'une émanation de la nature divine. Le monde, loin d'être l'acte de Dieu, n'est plus que son rêve, au sens littéral du terme. En effet si les choses se sont passées ainsi que l'a prétendu Leibniz, Dieu n'a point créé les monades. Il s'est contenté de rêver qu'il les créait, puisqu'en les soumettant au joug de son vouloir il ne les a réellement pas fait sortir de sa substance. La création n'est plus, dès lors, que son illusion.

C'est donc une chose jugée. La *Nouvelle Monadologie* est bien un monadisme nouveau, et nullement, comme on pourrait, en lisant trop vite, s'y laisse prendre, une reproduction du monadisme classique. Par suite on ne peut reprocher à la philosophie de M. Renouvier d'être une philosophie rétrograde. Elle n'a ni rétrogradé ni changé. De plus, tout porte à croire que ses assises sont fermement enfoncées dans le sol.

Pour rédiger son dernier livre, M. Renouvier s'est adjoint un

jeune philosophe que nous connaissons assez pour ne pas mettre en doute sa parfaite indépendance d'esprit. Alors qu'il s'initiait au criticisme, M. Louis Prat se sentait un peu mal à l'aise dans cette philosophie qui lui semblait plus faite de négations que d'affirmations. Plus tard il s'aperçut de la méprise et de l'aisance avec laquelle les négations criticistes pourraient être converties. Et alors la doctrine lui apparut tout autre. Il fut frappé de la richesse de ses acquisitions, et selon toute vraisemblance il exprima le désir que M. Renouvier entreprît de les aligner de nouveau en les enchaînant pour mettre en un plus saisissant relief l'unité et — pourquoi ne point le dire — la majesté du système. Nous le remercions d'avoir exprimé ce désir et d'en avoir si heureusement facilité la réalisation.

LIONEL DAURIAC.

LES CROYANCES IMPLICITES

Si la croyance est un phénomène aussi complexe que nous le pensons[1] et si, à des degrés différents de « composition », elle se trouve impliquée à tous les stades de notre activité mentale, nous sommes amenés à nous demander quelles sont les limites de son extension et à soupçonner que nous croyons bien plus de choses que nous n'en savons croire. Nous allons voir, en effet, que la croyance est coextensive de notre vie psychique et que nos croyances explicites sont peu de chose auprès de nos croyances implicites.

Et d'abord il ne faut pas oublier dans cette récapitulation que la négation est une manière de croyance tout comme l'affirmation. Ce sont les deux pôles d'une même sphère[2], car le contraire logique de la croyance, c'est le doute et non la négation. Bacon a dit qu'il faut plus de crédulité pour être athée que pour croire en Dieu : nous n'irons pas si loin, mais nous pouvons affirmer, sans paradoxe, qu'il faut souvent une plus grande force de croyance pour nier que pour affirmer, l'inhibition étant toujours plus difficile que l'action. Ces esprits, hardis précurseurs des savants modernes, qui furent brûlés au moyen âge comme hérétiques, dira-t-on qu'ils ne croyaient pas? Et ne fallait-il pas à un Michel Servet plus de croyance pour nier ce qu'alors la religion imposait à la foi de tous — que pour partager une croyance commune? Ne faut-il pas plus de force pour remonter un courant que pour le suivre?

Les grands négateurs, les grands destructeurs de la foi reçue sont en ce sens les plus grands croyants[3] : ainsi notre croyance s'étend non seulement à tout ce que nous affirmons, mais à tout ce que nous refusons de croire.

Une autre cause d'erreur peut induire à trop restreindre le champ de la croyance, c'est que d'ordinaire nous ne la considérons qu'où elle est explicite, où elle s'énonce par des affirmations, par des jugements qui, nous le savons, sont des actes volontaires. Mais nous

1. V. *Rev. phil.*, sept. 1898 et sept. 1899.
2. *Qu'y a-t-il d'identique au fond de l'affirmation et de la négation, si ce n'est la croyance?* (Tarde, *Logique sociale.*)
3. Saisset. *Le scepticisme.*

oublions que cette croyance volontaire nous est apparue comme le simple couronnement d'une croyance spontanée, infiniment plus étendue, automatique ou *implicite*. C'est ce que Dugald Stewart appelle la croyance « instinctive »; elle fait toutes les fonctions de l'autre et porte sur un champ immense.

Nous n'en avons pas conscience à l'état normal, cependant, pas plus que nous ne sentons notre corps à l'état de santé parfaite. Et c'est ici surtout que la pathologie nous est d'un précieux secours en nous montrant des cas où ces croyances instinctives se dissolvent, en nous faisant assister à leur régression, ce qui nous permet de comprendre leur importance et leur étendue à l'état normal. Nous en concluons que cette étendue est celle même de notre vie psychique, mais que nous faisons presque toujours « de la prose sans le savoir », c'est-à-dire que la plus grande part de notre croyance est implicite.

Nous n'en savons pas l'existence, parce que rien n'entre en lutte avec elle et qu'il lui faudrait s'opposer à quelque chose pour qu'elle nous devînt consciente; mais, informulée, elle n'en est pas moins réelle et traduite par des actes : il en est d'elle comme de la station immobile, qui implique un grand nombre de mouvements.

Avant d'examiner sur quoi portent ces « croyances communes », comme les appellent les Anglais, remarquons déjà qu'elles sont impliquées par suite d'une nécessité vitale, comme la condition indispensable de notre activité élémentaire. Une croyance implicite est attachée à nos instincts : nous avons déjà eu occasion de la signaler en parlant de l'équivalence entre la croyance et l'action.

Une tendance nous pousse à agir, dont l'origine remonte au point de départ de la vie. Au commencement n'était pas seulement le Verbe de l'Évangile : « Anfangs war die That », déclare le Faust de Gœthe. Or agir implique croire, exprime une croyance. Si nous attendions de savoir pour agir, qu'est-ce qui nous prouverait qu'il est en notre pouvoir de le faire? « On ne pourrait pas croire à la suite d'un choix, dit M. Fouillée[1], s'il n'y avait pas déjà une certaine croyance spontanée au delà de laquelle l'analyse ne peut descendre. Aussi ne peut-on que résoudre le complexe en simple, montrer une conscience primitive d'agir, de tendre, de vouloir. »

Puisque nous ne pouvons ni faire un mouvement, ni même manger sans croire, force nous est d'admettre à la base même de notre vie une « croyance de provision » qui serait l'analogue de la morale de provision de Descartes. Elle est implicite, disons-nous,

1. Fouillée. *Tempérament et caractère.*

inconsciente, mise en nous mystérieusement par la nature qui veut la vie et dans ce but « soutient notre raison impuissante et l'empêche de douter de tout ». Nous avons vu que cette croyance implicite, postulat de la vie, était la « vraisemblance » des sceptiques. C'est encore celle contenue dans les « principes de pratique » que Locke oppose aux principes de connaissance ; c'est la « raison expérimentale » de Hume, c'est-à-dire « une espèce d'instinct dont les principales opérations ne sont jamais dirigées par ces rapports ou comparaisons d'idées qui sont les objets propres de nos facultés intellectuelles ». C'est enfin la « croyance réelle » que Newman nous montre toujours mêlée, soit à l'action à laquelle les objets nous sollicitent, soit à celle qu'ils exercent sur nous [1].

En dehors de cette forme d'activité élémentaire, conséquence d'une sorte d'impératif vital, nous trouvons la croyance implicite comme condition de chacun des phénomènes psychiques qui nous ont paru nécessaires à la constitution de la croyance explicite.

C'est ainsi que nous avons déjà reconnu la nécessité d'une croyance de perception. Nous avons constaté, en effet, que la perception sensible impliquait la collaboration active du moi. C'est par une série de perceptions que se constitue l'expérience, ce puissant auxiliaire de notre croyance, mais l'expérience ne tire son autorité que de ce que toutes les perceptions qui la composent ont été crues. On considérerait comme un abus de langage de dire qu'on *croit* que le soleil brille et pourtant, dans l'intelligence naissante, tout cela a été croyance au début. On peut même dire qu'il n'y a rien en nous que nous n'ayons lieu de croire, car rien dans le monde extérieur ne ressemble à nos perceptions. Chacune est une invention de notre esprit qui tire parti de la nature extérieure pour construire des synthèses selon ses propres aptitudes [2]. C'est en ce sens que Secrétan déclare la perception du monde extérieur une affaire de croyance.

Dans la mémoire, la croyance est encore impliquée. Que servirait, en effet, la présence du souvenir si ce souvenir n'apportait pas avec lui le sentiment du réel ? Il n'y a mémoire que quand on croit à ce dont on se souvient — or, la pathologie nous le montrera, il y a des doutes de mémoire. Il n'y a pas alors d'amnésie, les faits sont exactement et minutieusement remémorés, mais les malades ne sont pas sûrs que ce qu'ils se rappellent soit vrai.

Tous nos sentiments, enfin, s'accompagnent de croyance : nous

1. Cf. Newman. *Grammar of Assent.*
2. Paulhan. *Revue philosophique*, 1898.

avons même vu qu'ils sont, par excellence, les faits psychologiques auxquels adhère notre croyance. Nous croyons toujours à nos émotions, dit Descartes, si l'on est joyeux il faut bien croire à sa propre joie. C'est ce qui permet à Wundt de rétablir la part de la volonté jusque dans les sentiments : « Notre perception directe des sentiments (par l'activité interne de l'aperception) incline à attribuer à ces derniers une relation avec la volonté[1] ».

Enfin nous allons voir la croyance implicite porter sur certaines notions à elle propres et, sous ces aspects nouveaux, elle sera encore impliquée dans toute croyance explicite.

Ces croyances communes auront pour objet : 1° la réalité du moi (qu'elles déborderont sous forme de croyance à l'existence des autres hommes et à celle du monde extérieur); 2° la réalité du présent (qu'elles déborderont sous forme de croyance au passé et au futur).

Nous avons ainsi « ces croyances inévitables », dont parle Balfour, « qui nous guident tous, enfants, sauvages et philosophes dans la conduite ordinaire de l'existence journalière et qui, étendues et généralisées, nous fournissent quelques-unes des présuppositions importantes sur lesquelles l'édifice tout entier de la science paraît logiquement basé[2] ».

I

Croyance en soi. — Si la réflexion subjective est postérieure aux spéculations sur le monde extérieur, c'est cependant la croyance *implicite* que nous avons en notre propre existence qui s'impose tout d'abord à notre analyse, parce qu'elle est à la base, non seulement de notre vie pratique, mais de toute connaissance dans l'ordre spéculatif. Si l'on pousse, en effet, le relativisme jusqu'à l'idéalisme absolu, on se refuse la possibilité de rien connaître, sinon par rapport à ce Moi, seule réalité et auteur de toute connaissance.

En ce qui concerne notre vie pratique, il est assez évident, après ce que nous avons dit de l'activité, que nous ne saurions faire un mouvement, satisfaire un besoin sans que se trouve impliquée la croyance en notre possibilité d'exécuter ce mouvement — ou en l'existence de notre corps qui a éprouvé ce besoin.

C'est sur ce sentiment de l'existence de notre corps (c'est-à-dire sur une croyance en ce qui est *nôtre*) que repose, sous ses formes les plus complexes, la croyance en soi.

1. Wundt, *Physiologische Psychologie*, I, 356 (trad. franç.)
2. Balfour, *Fondement de la croyance*.

D'où nous vient ce sentiment de l'existence de notre corps?

La notion s'en constitue tout d'abord par un apport constant de sensations internes qui, jamais interrompues, forment le fond du tableau sur lequel celles venues du dehors paraissent et disparaissent. Ce groupe permanent de sensations et d'images constitue le sentiment de notre corps (cénesthésie), ce que Condillac appelait le « sentiment fondamental de l'existence » et Biran, le sentiment « de l'existence sensitive[1] ».

« C'est par lui que le corps apparaît au moi comme *sien*, par lui que le sujet spirituel se sent et s'aperçoit exister en quelque sorte localement dans l'étendue limitée de l'organisme[2]. » La cénesthésie, cet ensemble de sensations viscérales, musculaires, articulaires, met donc en nous implicitement la croyance que nous avons un corps, que nous existons. Et nous nous en convaincrons en voyant des malades, chez qui la cénesthésie est gravement troublée, demander s'ils sont morts et parler d'eux-mêmes comme d'êtres ayant cessé de vivre.

Nous voilà donc avertis sans cesse de l'existence de notre corps; désormais quand une sensation nous viendra de l'extérieur, elle nous suggérera à la foi le Moi et le Non-Moi, le premier se constituant « par suite de la situation privilégiée que vient occuper dans l'ensemble des images ce groupe spécial qui constitue mon corps[3] ». L'importance de notre corps et des sensations qu'il nous fournit est bien mise en relief par l'expérience de Strümpell sur un jeune garçon qui, totalement anesthésique, ne pouvait avoir de sensations que par un œil et une oreille : si on venait à fermer son œil et à boucher son oreille, ce jeune homme déclarait : « Je ne *suis* plus ».

Une remarque curieuse de M. James nous montre bien à quel point notre corps est l'origine de toute croyance en nous-mêmes. L'auteur fait observer que nous nous identifions à nos vêtements qui sont en contact direct avec notre corps, si bien que le dicton qui fait consister la personne humaine en trois éléments : une âme, un corps et des vêtements — ne serait pas dénué de fondement[4].

Non seulement la croyance en notre existence en général, mais celles plus précises en notre Moi pensant, voulant : celles, en un

1. L'importance de ces sensations internes nous apparaît d'autant plus grande qu'on peut les faire remonter à la vie fœtale et admettre, dès avant la naissance, un vague sentiment du moi et du non-moi. Cabanis est le premier à avoir appelé l'attention sur les sensations internes et à avoir montré la portée psychologique de la vie fœtale.

2. Beaunis. *Sensations internes*, p. 53.

3. Bergson. *Matière et mémoire*, p. 36.

4. James. *Principles of Psychology*, I, 292.

mot, qui réunies forment la croyance en notre *personne*, dérivent encore de notre corps. La croyance en un Moi pensant n'est fondée que sur le fait d'avoir un corps, « et au lieu de dire que nous nous souvenons de nous-mêmes, il serait plus exact de dire que nous ne nous souvenons que de notre corps... Nous avons de notre pensée une conscience organique (cérébrale) autant qu'intellectuelle ».

Il est même à remarquer que cette « conscience organique » de notre pensée précède tout jugement d'existence et c'est encore sur elle que repose le *Cogito* de Descartes. Qu'est-ce que son : Je pense, sinon la conscience qu'il a d'être pensant? « Car nous ne pouvons pas penser sans sentir notre Moi corporel comme siège de la pensée. » Sur ce point, Cabanis se révèle, une fois de plus, grand psychologue, en proposant de transformer la formule cartésienne suivant la direction condillacienne et de l'énoncer ainsi : Je sens, donc je suis[1].

M. James, comme déjà Hume, nous refuse tout sentiment de force, de pouvoir autonome et nous ramène à des processus centripètes, rattachant notre croyance en nous-mêmes à « un ensemble de mouvements se passant entre la tête et la gorge ». (Nous renvoyons, d'ailleurs, à son intéressante analyse [I, chap. X].) Du moins ces mouvements céphaliques seraient-ils les éléments d'activité interne dont nous sommes le plus conscients.

Quant à la notion de notre personnalité, elle se constitue par la synthèse de ces éléments que nous avons vus nécessaires à la constitution de la croyance, de sorte qu'on peut dire que la personnalité est d'autant plus solidement constituée que l'individu est susceptible d'une croyance plus fortement synthétisée. Ces personnes qui doutent, demandent : Est-ce bien moi qui ai fait ceci ou cela? Suis-je le même qui ai commis tel acte? sont des individus qui ne peuvent synthétiser en une même croyance personnelle des éléments trop disparates, lesquels cependant ont dû être chacun l'objet d'une croyance spontanée.

La difficulté, on le conçoit, va croissant avec le développement intellectuel de l'individu : plus il s'enrichit, plus se forment en lui de systèmes différents entre lesquels la difficulté sera plus grande de mettre de l'unité. Nous avons donc plusieurs Moi qui se contredisent et nous savons les conflits qui s'élèvent entre le Moi privé et le Moi social, le chrétien et le savant, l'amoureux et l'ambitieux. Que de fois nous avons assisté en nous-mêmes à de pareilles luttes, nous demandant où était notre vrai Moi parmi ces combattants! Au

1. 1er Mémoire sur les rapports du physique et du moral.

moment où l'un parvient à se subordonner les autres, il devient « le moi » et si aucun changement ne survenait, les mêmes causes ramenant toujours la victoire au même groupe (c'est-à-dire au plus puissant), le Moi s'apparaîtrait comme une unité. Mais en réalité l'échiquier de nos tendances se modifie continuellement avec nous-mêmes, c'est parce que le changement est insensible que nous ne le remarquons pas, mais s'il se fait trop brusque ou qu'il aboutisse à un écart trop grand entre le passé et le présent, le moi qui passe au premier plan nous apparaît sans lien avec le précédent et les doutes surgissent. Il y a étonnement, la reconnaissance ne se fait plus du Moi d'autrefois dans celui d'aujourd'hui, l'identification semble impossible.

De même, toute altération de la mémoire influe sur l'idée que nous nous faisons de notre personne : rappelons qu'à l'alternance des mémoires est liée le dédoublement de la personnalité.

On pourrait maintenant se demander si nous n'abusons pas des mots et s'il y a lieu de parler de « croyance » quand il s'agit de la connaissance intuitive que nous avons de nous-mêmes. Nous le pensons. Et d'abord si, comme le veut James, la conscience de soi a son origine dans des « réactions motrices », il n'y a pas d'expérience proprement interne, mais toute expérience est objective. « L'existence du Moi pensant devient un postulat logique au même titre que l'existence de la matière. » Mais en outre, une intuition, une évidence nous dispenserait-elle d'un acte de foi? Nullement et c'est ce que M. Ollé-Laprune a fort bien montré : « Que l'on considère, dit-il, notre existence personnelle. Pour chacun de nous c'est une vérité évidente et pourtant cela n'empêche pas que cette affirmation n'exige de notre part je ne sais quelle *confiance*. En quoi? en la sûreté de notre propre vue intérieure dont, après tout, nous n'avons pas de preuve, en la sincérité native de notre propre intelligence dont, après tout, nous n'avons pas de garant. Aussi peut-on dire indifféremment « je sais que j'existe » ou « je *crois* à ma propre existence. Si je me défiais de tout, je n'affirmerais rien, pas même mon existence personnelle[1] ».

Nous voudrions, en terminant, nous arrêter un instant sur une forme intéressante de la croyance en soi : la fiance en soi.

Nous rencontrons dans le monde deux catégories de gens bien différents : les uns sont les timides, les autres ne doutent de rien. Et nous sommes parfois étonnés que le succès vienne donner raison à ceux qui ont « cru en leur étoile ». Suffirait-il donc de croire en

1. Ollé-Laprune. *La certitude morale.*

la victoire pour la remporter? Alors, ce serait bien simple. Malheureusement cela n'est pas aussi simple que cela le paraît. On ne croit pas sur commande à son succès, il y a là un mécanisme psychologique intéressant à démonter.

Un homme croit qu'il réussira dans son entreprise : qu'est-ce à dire? Cet homme a conscience d'une certaine force au dedans de lui, il sent qu'il peut lutter contre les obstacles et son succès final était déjà en germe dans la croyance qu'il avait de le voir se réaliser. « Le fort ne se trompe pas en affirmant sa force ni le clairvoyant en affirmant qu'il voit clair. » (Renan.) *Audaces fortuna juvat*, dit-on, mais l'audace c'est une forme de la force dont la fortune n'est que le triomphe. Il n'y a donc là qu'une transformation de la force, laquelle s'est extériorisée, passant de la forme interne de *fiance* à la forme extérieure de succès et nous ne devons pas plus nous étonner que lorsque nous voyons une femme enceinte porter, à quelque temps de là, un enfant dans ses bras.

Il faut bien d'ailleurs qu'il en aille ainsi et que l'étoile porte-chance de certains, ils la possèdent en eux, car d'où leur vient ce ton d'assurance qui nous rend parfois ces personnes insupportables? De ce que les expériences passées leur ont donné raison : si ces individus avaient été déçus, leur confiance eût faibli; mais précisément elle se renforce par ces victoires antérieures. Mais alors si tout est succès pour les uns tandis que tout est défaite pour les autres, les individus ne sont-ils pas un peu responsables de ces différences, et dans le même sens où La Rochefoucauld disait que « le bonheur d'un homme dépend au moins autant de son humeur que de sa fortune », ne pouvons-nous dire que le succès d'un homme dépend au moins autant de lui-même que des événements?

Cette croyance en soi est suspendue, selon Fichte, au pouvoir de produire une force, elle résulte du sentiment que nous avons de pouvoir agir, amener un fait réel (non pas de produire des concepts). C'est-à-dire qu'elle repose sur nos sensations musculaires et cela est juste, mais elle nous semble plus complexe encore, modelée par notre cénesthésie. C'est ce que paraît bien confirmer la loi qui gouverne cette fiance et la fait varier incessamment : si son origine est moins rationnelle que viscérale, on comprend que le baromètre de cette fiance ait mille causes journalières de changement. Ne savons-nous pas qu'elle est plus grande quand nous sommes en bonne santé et s'affaiblit dans tous les états de dépression?

Nous avons fait, je suppose, telle longue marche il y a vingt ans, mais malgré le souvenir de notre pouvoir passé et bien qu'aucune expérience n'ait été tentée dans l'intervalle qui nous ait appris à

douter, aujourd'hui nous ne croyons plus être capable de faire la même marche. Pourquoi? c'est que nous sommes plus vieux, plus fatigués et ne sentons pas en nous la force potentielle qu'il nous faudrait faire passer à l'acte dans l'épreuve proposée.

Nous pouvons même aller plus loin et admettre que dans certains cas où la croyance en soi-même ne serait pas l'équivalent adéquat du succès, elle en serait encore un des facteurs essentiels. C'est qu'en effet, il est faux que nous soyons passifs à l'égard d'un *Fatum*, nous collaborons aux événements de notre vie, de sorte que notre foi au succès devient un auxiliaire de ce succès.

« Quand le succès n'est pas garanti, la foi que nous avons par avance est bien souvent le seule chose qui fait que le résultat se vérifie. Si, lorsqu'il s'agit de sauter d'une hauteur prodigieuse, nous avons confiance, nous aurons le pied ferme et nous serons sauvés. Si nous ne croyons pas assez, nous tomberons, nous serons perdus [1] ».

L'analyse de la cròyance sous cette forme spéciale, nous la montre très proche de l'*Espérance*, que l'on peut définir « une tendance à croire que ce que l'on désire arrivera ».

Au fond, les deux phénomènes ne diffèrent pas l'un de l'autre; espérer implique encore une force que tous n'ont pas au même degré, et le fait que l'espoir se réalise n'est pas plus mystérieux que l'évolution de la puissance à l'acte.

II

A côté de la croyance en soi qu'on pourrait appeler « croyance simple », celle en l'existence des autres êtres constitue ce que M. Sully appelle la « croyance composée ». Elle n'est que l'extension de la première, car notre Moi social est encore un des aspects de notre Moi. Parmi les éléments du Moi matériel, en effet, il faut tenir compte de ce Moi social, du sentiment que nous avons de faire partie d'un tout, de n'être complet que par les autres, unité vivante au milieu d'unités semblables.

Une tendance aussi profonde que celle qui nous pousse à satisfaire les besoins de notre corps, nous pousse à rechercher la société, à attirer l'attention d'autrui. C'est cette tendance de l'homme, ζῶον πολιτικον qui nous paraît l'origine de sa croyance en l'existence de ses semblables. Si même cette croyance est plus forte que celle en la réalité du monde extérieur, c'est qu'elle nous est plus indispen-

1. W. James, *The will to believe*.

sable et que nous sommes trop sociaux pour ne pas le vouloir de toutes nos forces.

En un autre sens encore, la « croyance composée » nous semble l'extension de la « croyance simple ». Il semble que le Moi, par sa propre force d'extension, tende à « projeter d'autres Moi pour les rapprocher de soi et se prolonge en eux afin d'avoir ainsi accès dans une synthèse plus large ». Notre action ne paraît s'achever que dans la coaction avec autrui.

Ces vues sont justes, elles nous montrent la croyance qui nous occupe, d'autant plus vive que la personnalité est plus puissante, capable d'une plus grande expansion : notre croyance en la réalité des autres hommes varie d'intensité suivant notre *besoin*. L'homme de génie, le créateur, travaille pour l'humanité, la totalité de ses semblables est pour lui quelque chose d'aussi réel que l'existence de tel de ses proches. Au contraire, pour les individus peu développés ou qui n'ont qu'une faible puissance de synthèse, il semble que l'univers se rétrécisse : pour ces individus il n'y a de bien réelles que les personnes liées immédiatement à leur vie, à la satisfaction de leurs besoins élémentaires. L'existence de l'humanité reste une idée vague qui n'éveille rien de vivant, ne suscite aucune action.

Quant à sa genèse, cette croyance semble le résultat d'une induction toute naturelle, presque invincible. Une opération si familière que nous ne le remarquons pas, nous fait juger des autres par nous et attribuer des effets pareils à ceux que nous produisons, à des causes pareilles à nous qui les produisons. De l'existence d'autres personnes, nous ne pouvons cependant jamais avoir de certitude. Comment saurions-nous, par exemple, avec évidence que nos semblables pensent? il faudrait pour cela que leurs pensées appartinssent à notre conscience. Il y a donc lieu de notre part, ici encore, à un acte de foi. « Quand nous sommes assurés de la présence d'autrui, nous dit l'auteur déjà cité, la croyance se mêle au raisonnement et à la perception [1]. » Et il ajoute que ce fait remarquable est trop peu remarqué. Malebranche, cependant, avant les Écossais l'avait déjà souligné et il proposait d'appeler « conjecture » la certitude que nous avons de l'existence de nos semblables, ayant vu que parmi ses éléments il y a un raisonnement et une *croyance*.

Ayant son origine dans une tendance liée à un besoin d'autant plus intense que la personnalité est plus fortement organisée et ne pouvant se constituer sans que nous nous y prêtions, la croyance

1. Ollé-Laprune. *De la certitude morale.*

en l'existence des autres hommes nous offre donc le même caractère que nous avons partout rencontré au cours de cette étude, et il est vrai de dire avec M. Fouillée, que « nous passons à l'affirmation d'autres êtres, en vertu d'un déploiement de l'activité volontaire ».

III

La foi en soi, du moins en un Moi corporel, est encore la condition préalable de la croyance en la réalité du monde extérieur.

La réalité du monde sensible fera le sujet d'éternelles discussions théoriques. Mais imagine-t-on une société qui donnerait le pas à la spéculation sur l'action et s'amuserait à résoudre les difficultés métaphysiques avant d'ajouter foi aux choses matérielles? Cette hypothèse, heureusement, ne menace pas de se réaliser jamais : ce serait la mort.

Informulée, la croyance au monde extérieur n'en existe pas moins chez tous (malgré les mêmes variations individuelles que nous présentent les diverses croyances implicites) : elle est la condition de l'activité et de la vie. Si nous l'analysons, sur quoi trouvons-nous qu'elle repose?

Selon Fichte, se rapprochant en cela d'Hamilton, elle se fonderait sur celle de la possibilité des sensations que nous attendons du monde extérieur. Les premières expériences laisseraient en nous une attitude expectante avec une tendance à croire en la venue des suivantes. Cela est juste, mais ne nous paraît pas suffisant pour rendre compte du caractère indéracinable de notre croyance.

Spencer explique par sa distinction des *états forts* et des *états faibles* notre croyance en l'existence du monde extérieur; les premiers s'accompagnent du sentiment du réel, les seconds nous fournissent nos idées. C'est la distinction de Hume entre l'*impression* (perception sensorielle) et l'idée ou *pensée* qu'a l'âme quand elle se replie sur ses sensations.

Dès lors l'idéalisme qui doute de la réalité du monde extérieur résulterait d'un affaiblissement du sentir, d'une impuissance à éprouver des états forts. Mais psychologiquement, le réalisme est indémontrable et Spencer reconnaît qu'on n'échappe à l'idéalisme absolu que « par un acte de foi ignorant de son contenu ».

Et de fait, c'est bien à notre Moi qu'il faut demander la raison ultime de notre croyance au monde extérieur. Le vrai motif « nous en échappe, il doit être cherché dans les postulats de notre nature en vertu de quoi nous croyons à ce qui les satisfait ».

Cette croyance, c'est une grande partie sur des tendances, sur

des besoins pratiques qu'on doit la faire reposer : c'est la faim ou la soif qui fondent notre croyance en la réalité du pain et du vin. La qualité de réalité, en effet, n'est pas comme les autres, c'est une relation à notre vie émotive et active. Elle signifie que nous adoptons les choses, que nous nous en soucions. Elle est en rapport avec notre vie active, car nous répondons à la stimulation des choses par des mouvements, par des actes : c'est donc aux mouvements par nous accomplis qu'il faut surtout demander compte de la croyance en la réalité du monde extérieur et de la profondeur avec laquelle elle est implantée en nous. Nous pouvons définir le sentiment du réel : « La conscience que nous prenons des mouvements effectifs par lesquels notre organisme répond aux excitations. »

Les impulsions au mouvement ne nous fournissent cependant qu'une partie de l'explication, car, si elles ne rencontraient pas d'obstacle, elles n'engendreraient pas la croyance en un monde distinct du Moi qui éprouve les sollicitations. Il faut encore faire intervenir la *résistance* à notre mouvement pour expliquer notre croyance en la réalité du monde extérieur. On sait que Condillac l'expliquait toute par là. Le mot objet lui-même, d'ailleurs (en allemand *Gegenstand*) signifie résistance exercée contre nous [1]. « Quand le mouvement volontaire est arrêté par un obstacle, la sensation est différente de lorsqu'elle est arrêtée par notre seule volonté. Il y a une marque dans la conscience, la terminaison éprouvée nous surprend, d'où notre croyance « à quelque chose en dehors de nous qui a arrêté le mouvement ».

Ce serait donc le sens de la résistance [2] qui serait le principal agent de cette croyance et avec lui le sens du toucher, ce qui n'est pas pour nous surprendre car nous avons vu que les sensations tactiles étaient celles qui imprimaient en nous la plus forte croyance perceptionnelle. Comme elles ont l'avantage d'être moins variables, elles confèrent plus de stabilité que les autres à ce monde extérieur sur lequel elles nous renseignent, les autres sens n'étant que des « anticipations de toucher. »

A l'appui de cette assertion que les sensations de tact et de résistance sont bien l'origine de la croyance au réel, Höffding fait remarquer que les hallucinations de la vue et de l'ouïe n'impliquent

1. Höffding. *Psychologie*. L'auteur définit le réel : Ce que nous ne pouvons nous empêcher d'appréhender comme tel.

2. On peut faire remonter ces sensations de résistance à la vie fœtale, comme les sensations internes, de sorte que dès lors nous aurions le « sentiment » de l'existence du monde extérieur.

pas celles du toucher ni du sentiment de résistance, tandis que celles-ci impliquent les autres et sont par suite les plus désastreuses pour notre santé intellectuelle.

Mais c'est notre mouvement, c'est-à-dire notre activité volontaire de contact et de résistance, qui nous procurera ces sensations et par là nous sommes ramenés à la conclusion où partout nous avons été conduits, ne faisant pas différer la croyance de la volonté. Nous verrons, en effet, quand le mouvement deviendra impossible, le sens du réel s'affaiblir ou même disparaître. Et de même la croyance en la réalité des objets étant en proportion de leur efficacité à stimuler la volonté, lorsque celle-ci viendra à s'affaiblir, le doute apparaîtra : nous verrons, en effet, à l'aboulie lié le curieux délire du doute. De sorte que la raison ultime de notre croyance en la réalité du monde extérieur, que M. James place dans des postulats d'ordre pratique, peut être dite, en langage plus métaphysique : notre volonté que ce monde soit.

IV

Croyance au passé et au futur. — A l'état normal, nous ne tenons pas seulement pour réels les événements présents à mesure qu'ils se déroulent, notre croyance porte encore sur le prolongement du présent : en arrière, sur le passe et, devançant les événements, sur le futur.

La mémoire, qui nous conserve les faits, les enregistre avec le caractère de réalité qu'ils eurent lors de leur présentation et quand nous nous « rappelons » avoir rencontré hier notre ami, nous croyons bien en même temps qu'il en fut réellement ainsi. Faut-il des preuves de cette loi? mais notre conduite de tous les instants nous en fournit : presque chacun de nos actes implique notre croyance à des faits passés et trouve dans ceux-ci sa raison suffisante. Pourquoi faisons-nous provision de chauffage en automne, sinon parce que nous croyons que l'hiver, comme chaque année, va revenir? Pourquoi désirons-nous retourner en certains lieux sinon parce que nous croyons que nous nous y plairons comme par le passé? Mais le sentiment de réalité rétrospective peut s'affaiblir indépendamment du souvenir, le doute quant à la réalité du passé peut coexister avec une mémoire parfaite. On se rappellera, par exemple, la journée précédente dans ses moindres détails, mais on demandera : « Est-ce bien vrai que cela a réellement eu lieu? » Cela nous montre que la croyance à la réalité du passé implique quelque chose de plus que la conservation des images, elle dépend d'un effort de syn-

thèse de la part de l'individu que celui-ci pourra n'être plus capable d'ajouter, comme un dernier surcroît, à la conservation mécanique de ses souvenirs.

Cette croyance au passé fait rarement défaut et de fait, elle est de nécessité vitale, puisqu'elle conditionne non seulement notre conduite à venir mais encore la présente. En outre et réciproquement, elle se renforce à tout instant par nos actes présents desquels, *a posteriori*, nous déduisons la croyance implicite au passé.

Cependant plus vive encore est notre croyance en la réalité du futur. « Elle semble plus facile et naturelle que la croyance au passé ». dit Sully, « car dans l'anticipation notre imagination partant du présent se meut le long de la série des expériences dans leur ordre réel et non dans l'ordre inverse ».

Mais la vraie raison nous semble plutôt, que la croyance au futur va dans le sens de notre désir; ce qui fait sa force, c'est qu'elle est une forme de cette espérance, de cette attente que nous analysions plus haut. Dans la croyance au passé, nous ne sommes encore que passifs vis-à-vis de nos souvenirs, ils nous reviennent affectés d'un caractère de réalité rétrospective fondé sur le fait que cette *réalité fut déjà présente*. La croyance en l'avenir réclame plus de nous, elle implique notre activité, notre vouloir que les choses imaginées *soient*: nous sommes ici créateurs, car il s'agit de choses qui jamais encore ne furent et qui réclament de nous un effort pour être tirées du possible et amenées à la réalité. Croire qu'hier le soleil s'est levé se confond pour nous avec se rappeler le fait : croire que le soleil se lèvera demain, bien qu'une tendance créée par l'habitude nous y pousse, cette tendance demeurera vaine si nous n'avons pas la force de suivre sa sollicitation.

C'est pourquoi j'hésite à partager l'opinion de Sully et à tenir la croyance au futur pour plus forte que celle en la réalité du passé. Cela pourra être sans doute, dans bien des cas, mais ce sera surtout à cause de l'émotion éveillée en nous par la représentation du futur. Chez une jeune fille, par exemple, l'idée de son premier bal auquel elle ira dans huit jours amène une croyance plus vive que celle attachée aux faits insignifiants de la veille, parce que ce bal l'intéresse, qu'à côté de cette image tous les souvenirs paraissent ternes. Mais, en règle générale, ce qui demande un effort étant plus difficile que l'activité automatique, notre croyance dans le futur est moins solide que celle dans le passé. Et je n'en veux d'autre preuve que l'ordre même de régression de nos souvenirs : les malades, nous le verrons, doutent s'il y aura un lendemain avant de douter si le jour précédent a réellement été.

C. Bos.

REVUE GÉNÉRALE

LE MOUVEMENT PÉDOLOGIQUE ET PÉDAGOGIQUE

(*Fin*[1].)

II

Toutefois, à mesure qu'avec la nécessité « de connaître les grandes lois biologiques relatives au développement de l'enfant pour pouvoir définir exactement ce qu'est l'éducation », se précise le rôle de l'école; on comprend qu'elle n'est pas seulement le milieu où l'enfant normal doit évoluer sans entrave « sous l'action de ses propriétés internes ». Comme l'établit fort bien M. le Dr J. Demoor, médecin en chef de l'École d'Enseignement spécial de Bruxelles, si parmi les tendances héréditaires il en est de nuisibles ou si, dans le milieu extra-scolaire les conditions de vie sont défavorables, elle doit créer chez les êtres normaux des conditions qui annihilent l'action néfaste des premières. Pour les êtres anormaux, elle doit constituer un milieu dans lequel tout est préparé pour réagir contre les facteurs qui ont amené l'anomalie, et pour provoquer, autant que possible, une variation organique et l'évolution ultérieure normale[2]. » Sans admettre avec M. Demoor qui confond parfois l'éducation et l'élevage, que l'éducateur est simplement un hygiéniste, nous devons reconnaître que les problèmes de pédologie pathologique ont été jusqu'à présent en France gravement négligés. Même dans l'école expérimentale, on paraît ignorer l'existence des anormaux et l'obligation qui incombe à la société de leur donner une éducation appropriée à leur état.

En Allemagne, l'excellente revue *Die Kinderfehler*, dont il a été plusieurs fois question ici[3], prouve par les travaux de ses collaborateurs et les améliorations qu'elle a fait introduire dans l'organisation scolaire,

1. Voir le numéro précédent.

2. J. Demoor. *L'école*, p. 4, collection Syllabus de l'Extension de l'Université libre de Bruxelles. Voir aussi, du même auteur et dans la même collection si curieuse et si utile, la *Physiologie de l'esprit*. Rappelons encore les vues énoncées par M. Demoor dans les *Bases scientifiques de l'éducation*, syllabus analysé dans la *Revue philosophique* (octobre 1895).

3. Voir à ce propos le très curieux travail de MM. Binet et Henri sur la *Suggestibilité des enfants* dans l'*Année psychologique*, 1899, p. 100.

combien il est urgent de traiter avec l'ampleur voulue le problème des enfants anormaux. Indépendamment des analyses où sont appréciées les principales publications, notamment la brochure de Berillon sur l'hypnotisme et la pédagogie[1] (Ufer) et le livre de Münsterberg sur la psychologie et la pédagogie, les dernières livraisons contiennent l'observation suivie d'Hélène Keller, sourde et aveugle, les débats du neuvième congrès (18 septembre, Breslau) pour l'éducation des faibles d'esprit, plusieurs études de pédiatrie, des considérations sur une série d'exercices méthodiques du sens musculaire chez les arriérés (Kupfer Schmid), enfin d'intéressantes considérations sur la pathologie de la timidité enfantine. Les fondateurs de ce très utile recueil, qui entre dans sa cinquième année, viennent de créer une société d'études pédologiques et d'étendre à toutes les recherches relatives à l'enfance, leur Revue consacrée jusqu'alors à la pédologie pathologique laquelle reste l'objet principal de leur publication. Espérons que cette réforme, à l'instar de beaucoup d'autres, ne fera pas perdre au *Kinderfehler* sa véritable originalité et qu'il restera surtout un organe de pédologie pathologique, au moment où l'on commence enfin à s'émouvoir de la situation faite aux enfants anormaux.

Elle ne pouvait échapper à la perspicacité d'un pédologue de la valeur de M. Monroë. Dès 1894, il s'occupait non seulement des sourds-muets, mais aussi des institutions anglaises relatives à l'éducation des faibles d'esprit. Dans une communication faite au Congrès de médecine mentale de Fort Vayne (Indiana), il faisait connaître les résultats d'une enquête entreprise sous sa direction en Californie. Sur 10 842 enfants observés, on n'a trouvé que 6 imbéciles et idiots : selon le préjugé courant tous les autres étaient censément normaux et leur présence dans les écoles publiques semblait parfaitement naturelle. En réalité si on laisse de côté les mutilés (98), les délicats (754), les épileptiques se comptant par centaines, on trouve encore 1054 enfants à l'esprit lent et 268 présentant une incontestable faiblesse d'esprit. Il est évident que les anormaux devraient être placés dans des institutions spéciales et que cette conclusion s'imposera de plus en plus au pédologue et au législateur. « Une longue expérience m'apprend, conclut M. Monroë, que dans une école de 50 élèves, il y a au moins un enfant qui serait plus économiquement et plus utilement placé dans un établissement spécial que dans une école publique. Gardés dans les écoles primaires avec des maîtres qui connaissent peu leur état mental et qui ne savent pas apprécier leurs besoins, ils laissent ces écoles pour prendre rang parmi les pauvres, les déchets sociaux, les ratés, les criminels[2]. »

Il est urgent de compléter l'instruction pédologique des maîtres, en leur fournissant le moyen de diagnostiquer les anomalies présentées

1. Voir notamment, *Revue philosophique*, 1898.

2. D'après la traduction française de la brochure de M. Monroë, publiée dans le n° 1 de la *Revue internationale de pédagogie comparative*.

par les enfants et de dresser la statistique des anormaux qui doivent encombrer nos écoles, pour le plus grand mal des maîtres et des élèves. Ce travail vient d'être fait en Suisse : nous avons dit ailleurs[1] comment ce recensement a été opéré sur la demande même des instituteurs et en grande partie par eux-mêmes d'après des instructions et un questionnaire très habilement conçus[2]. Les résultats sont frappants : « Les enfants faibles d'esprit à un degré quelconque, mais susceptibles de développement intellectuel, forment un total de 7667 ou de 16,5 par 1000 sans compter les idiots, les crétins, les sourds-muets, aveugles et estropiés qui donnent un total de 4127. Ainsi les anormaux les plus nombreux sont précisément ceux qu'on traite en France par prétérition et dont aucune statistique ne fait même mention. Selon l'excellente remarque du Dr Hamon du Fougeray, nous sommes à peu près restés aujourd'hui au point où nous étions au siècle dernier. Non seulement l'État ne reconnaît que deux catégories d'enfants anormaux, les sourds-muets et les aveugles, et néglige presque totalement les idiots et les bègues, mais il ignore les estropiés et en général tous les faibles d'esprit auxquels beaucoup de pays étrangers ont depuis longtemps ouvert des écoles spéciales, comme on peut s'en assurer en consultant la collection d'une Revue nouvelle, la seule que nous puissions opposer à l'étranger dans cet ordre d'idées et qui est appelée à rendre les plus grands services, la *Revue internationale de pédagogie comparative*; M. Mailloux et le Dr Couétoux auront le grand mérite de mettre enfin à l'ordre du jour, par leurs travaux personnels et par la vulgarisation des méthodes employées à l'étranger, ces questions de pédologie morbide qui doivent jeter une lumière profonde sur tous les problèmes de pédologie normale.

L'idiot de naissance est généralement abandonné aujourd'hui : comme le note M. Demoor dans son étude sur *les Enfants anormaux et leur éducation*, « c'est une faute grave que rien n'excuse ». Il faut le conduire à l'école, mais à une école spéciale, adaptée à son individualité, qui exige des exercices variés et concrets. L'éducation sociale par la gymnastique, l'atelier, le jardin, et l'apprentissage d'un métier transformeront bientôt le malheureux, condamné jusqu'ici à un injuste isolement. Il y a deux autres classes d'enfants, les simples d'esprit et les imbéciles, chez lesquels le fond psychique est défectueux. Bien conduits, ils ne grossiront plus le nombre des arriérés et même des dégénérés. Qu'on leur ouvre des classes spéciales dites écoles d'arriérés où ils pourront s'instruire, se corriger, éviter la prison qui les attend. On devine en effet l'étroite connexion qui unit l'enfance

1. *Une statistique nécessaire*. 16 septembre 1899.

2. Comme complément de notre étude consacrée au recensement suisse et à la nécessité de faire en France une statistique complète des anormaux, la *Revue internationale de pédagogie comparative* (n° du 25 février 1900,) a publié la traduction du questionnaire suisse et les résultats du recensement opéré. Nous lui empruntons les chiffres que nous citons.

anormale et la criminalité précoce. On accuse l'école d'impuissance et d'incapacité; on oublie qu'entre autres causes importantes qui ont paralysé les efforts du maitre, il faut mentionner l'erreur commise par la vieille pédagogie. Dans son ignorance des sciences biologiques, elle place souvent dans la même école et sous le même enseignement sinon les idiots au moins les faibles d'esprit et les déséquilibrés. Si on avait dépensé pour la première éducation de ces enfants la dixième partie des fonds gaspillés en frais de justice, police et prison, on se serait évité bien des mécomptes. Comme le prouve encore M. Demoor dans son étude sur *les Enfants anormaux et la criminologie*, plus de 40 p. 100 des anormaux ont été améliorés par le traitement.

Quant aux dégénérés qui forment le groupe des individus les plus dangereux pour la société, celui où se recrutent les meurtriers de treize ans, les voleurs de dix ans, etc., ils ont une intellectualité parfois développée. Il est évident qu'il faut les éliminer du milieu scolaire habituel, les placer dans des instituts comme celui d'Elmirat ou les *Training-schools* de Londres. Reste enfin parmi les dégénérés la classe des passifs, dupes des malins et des rusés, petits malheureux à l'intelligence obtuse destinés à devenir l'instrument de tous les crimes. Le *School Board* de Londres a ouvert à ces dégénérés des écoles où un travail progressif est obtenu à force de patience et de bonté. Sans entrer dans le détail de l'organisation anglaise, il suffit de noter que partout on s'occupe de créer des instituts spéciaux et de déterminer en recourant aux caractères psychologiques (violence, sournoisie, inattention, obtusion intellectuelle, aboulie), les moyens de diagnostiquer l'anomalie chez l'enfant. Peut-être même M. D. a-t-il découvert un moyen de différencier immédiatement l'enfant normal de tous les autres : sur 380 enfants de six à quinze ans examinés au point de vue de l'illusion musculaire, 370 la possèdent et 10 au contraire n'en sont pas dupes, et il se trouve que ces derniers sont tous faibles d'esprit. L'exploration des illusions musculaires pourra-t-elle servir au diagnostic des arriérés? La question mérite d'être examinée de plus près : en tous cas, l'idée que suggère M. D. est fort intéressante.

Quiconque veut déterminer les troubles mentaux chez l'enfant doit procéder à l'étude des prédispositions héréditaires, à l'examen extérieur, à l'interrogatoire et enfin à l'examen psychique destiné à révéler avec plus ou moins de précision les anomalies émotionnelles, intellectuelles ou motrices. On trouvera le détail de cette séméiologie exposée avec autant de clarté que de méthode dans le manuel très intéressant que le Dr Manheimer vient d'écrire sur *les Troubles mentaux de l'Enfance*. Ce précis de psychiatrie infantile a sa place marquée dans toutes les bibliothèques de pédagogie : il intéressera encore au plus haut point le médecin des enfants, le magistrat, et en somme le père de famille.

Ce manuel leur présentera en même temps qu'une bibliographie complète, une vue synthétique et précise des questions de nosologie, de médecine légale et de thérapeutique dans l'état actuel de la

science [1]. Si la psychologie du Dr M. reste parfois vague ou même confuse, quand il attribue par exemple à l'imagination le rôle de la mémoire, sa classification très rationnelle des troubles mentaux infantiles en psychose pure, dégénérescence, névrose, état de régression et délire toxique, à l'exclusion des états d'arrêt (idiots, imbéciles, goitreux), est particulièrement intéressante. Elle montre nettement combien on a fait erreur en réduisant à l'idiotie les troubles mentaux de l'enfance. Mais il ne faudrait point par un excès contraire considérer l'idiot comme un être véritablement extra-social chez lequel on ne saurait guérir les troubles mentaux sous prétexte qu'il ne peut y avoir troubles de facultés qui n'existent pas. En tout état de cause il est une fois de plus établi que l'enfant peureux, bizarre, triste, menteur, est un arriéré à soigner et non à punir; que le dégénéré délinquant, le vagabond, le voleur, l'homicide peut être amendé par un traitement médical et psychologique convenable. Il y a une logique de l'enfance tout à fait distincte de celle de l'adulte, et la table des valeurs éthiques doit être complètement transformée. « En aucun cas l'enfant n'est assimilable à l'adulte en ce que concerne la responsabilité générale. Et ce n'est pas seulement, comme on pourrait le croire, une simple différence d'infériorité psychique quantitative. L'enfant est, en réalité, de par ses facultés intellectuelles, volontaires et affectives, d'une essence autre. » Il est temps que la pédagogie pratique tienne compte de ces conclusions pour distribuer l'enseignement et surtout améliorer le système des sanctions, à la fois en ce qui concerne les enfants normaux et cette multitude de déshérités auxquels il convient de donner désormais, dans des établissements spéciaux, une éducation rationnelle.

III

Peu à peu l'esprit pédologique commence à pénétrer la pédagogie traditionnelle : on le reconnaît à de petits détails qui semblent infimes et qui révèlent pourtant à l'observateur sur tel ou tel point les profits immédiats que l'art éducatif commence à tirer des premiers essais de rénovation pédologique. Bien que le moment des applications générales soit encore fort éloigné, on sent que l'orientation est changée : on marche sous le vent et malgré tant d'obstacles qui alourdissent ou détournent le mouvement, on fait déjà du chemin dans la bonne voie. Voici quelques *Essais sur le Fondement de l'Éducation* publiés par le Révérend J. Godrycz : au milieu des judicieuses et saines banalités qui en constituent le fond, apparaît la constante préoccupation d'adapter l'éducation aux exigences de la science contemporaine, même l'ins-

1. A la suite de l'étiologie, de la séméiologie et de la description nosographique, le Dr M. examine dans une quatrième partie, intitulée Médecine légale, la responsabilité des enfants, les enfants coupables, les enfants témoins, le suicide des enfants et, dans une cinquième, les questions de prophylaxie, de traitement médical, psychologique et d'assistance.

truction religieuse, de fonder l'évolution morale sur la nature et de donner à l'enseignement historique pour objet principal la recherche des lois qui gouvernent les phénomènes sociaux, eux-mêmes étroitement unis aux faits cosmiques. « Le manuel ou le professeur, écrit fort bien M. G., devraient, avant de décrire les divers faits historiques, donner une idée générale du système et des lois de l'Univers. Il mettrait en lumière celles qui sont les plus générales et montrerait comment les lois qui gouvernent l'ensemble de la nature dirigent aussi les faits sociaux. Le professeur aurait ainsi l'occasion de donner dès le début quelque idée de l'évolution qui a présidé au développement du droit écrit, de la moralité, des idées religieuses, et l'histoire fournirait ainsi le moyen de retrouver dans les faits sociaux une résultante particulière des lois naturelles. »

De même M. G. Marchesini dans ses *Éléments de pédagogie* insiste fort heureusement sur la distinction entre l'art empirique, la doctrine ou science appliquée et la science pédagogique ou pédologie qui a pour objet l'homme en général en tant qu'éducable. Sans doute M. M. est contraint de s'en tenir sur bien des points à une doctrine inspirée surtout par l'empirisme, mais il n'a pas inutilement entrevu les conditions que devra désormais remplir la pédagogie. Il fonde ses théories pratiques sur les données de la psychologie objective : il ne se borne pas à faire l'éloge de l'éducation physique, il montre qu'elle est le fondement de l'éducation générale. Il insiste sur les rapports de l'éducation morale et du tempérament. Et s'il est forcé de maintenir dans ses grandes lignes le système disciplinaire actuel, il proscrit l'emploi de la plupart des punitions. Enfin il distingue avec raison le développement psychologique du bambin de celui de l'enfant. Et le très intéressant chapitre qu'il consacre à l'éducation infantile montre que la doctrine pédologique peut dès maintenant s'inspirer fort utilement des études pédagogiques.

La même préoccupation apparaît dans l'important travail où M. P. Romano expose aux auteurs contemporains le résultat de *Trente années d'études pédagogiques*, en un livre qui nous donne une histoire magistrale de la pédagogie italienne de Sicilani; un chapitre est consacré aussi à la pédagogie anglaise représentée par Spencer et Bain et un appendice au mouvement pédagogique dans les Universités des États-Unis. Après avoir médité en compagnie de tant de penseurs distingués le problème de l'éducation, M. R. conclut que la pédagogie doit fournir désormais un tout organique et systématique, que partout se révèle le désir d'une pédagogie scientifique appelée à établir l'éducation humaine sur les méthodes et les découvertes élucidées par les sciences biologiques et morales. L'organisation de l'enseignement pédagogique dans les Universités américaines, l'hégémonie accordée partout aux questions d'éducation, les théories à la fois si complètes et si positives de Parker, Boone, Johns, Seeley, Earl, Barnes, Hinsdale, Halbrought, Dewey, Clark, Harris, directeur du

célèbre bureau de Washington, lui inspirent une profonde admiration qui se résume dans cette pensée très juste dont chacun doit faire son profit : « La terre classique de la pédagogie n'est plus l'Allemagne, mais bien l'Amérique du Nord. »

Par contre nos auteurs de manuels classiques nous paraissent encore un peu timorés : sans doute la prudence en même temps que la simplicité leur sont imposées. On peut pourtant, sans faire preuve d'exigence révolutionnaire, souhaiter que l'esprit scientifique anime plus profondément nos livres élémentaires tandis qu'on en écarterait certaines questions métaphysiques; on gagnerait ainsi du temps et de la place pour faire connaître les résultats essentiels des enquêtes et statistiques pédologiques. Sans aller jusque-là M. Camille Hémon, qui est contraint de diriger ses éléments de psychologie pédagogique conformément à un programme imposé, a compris ces considérations et réduit au strict minimum ces théories ontologiques. Il a très bien fait ce qu'il voulait faire, un travail de vulgarisation et d'adaptation, présentant sous une forme familière et condensée les principales lois de la vie psychologique avec les plus intéressantes applications qui s'en déduisent. Un esprit de modération fort judicieuse n'exclut ni l'information scientifique, ni sur certains points fort importants des solutions nouvelles et courageuses. Signalons notamment le chapitre consacré à la discipline. « Ce qui importe, ce n'est pas la punition elle-même, ce sont les dispositions morales dans lesquelles le coupable la reçoit; aussi doit-on préférer à toutes les autres celle qui porte sur une idée plutôt que sur un fait. De la compression, quelquefois; de la fermeté toujours; de la dépression, jamais. La meilleure discipline est celle dont on parle le moins[1] : elle comprend aussi les récompenses qui, toutes, doivent conserver un caractère vraiment moral. »

La prudence de nos manuels reste préférable à cet excès de systématisation prématurée où tombent trop souvent les raisonneurs allemands. M. P. Natorp a fait un effort considérable et méritoire en recherchant dans sa *Pédagogie Sociale* les rapports réciproques à établir entre l'éducation et la collectivité. Il a eu l'ambition, pour les découvrir, de descendre jusqu'aux fondements philosophiques des deux sciences. Il a dû ensuite déterminer les principes de l'éthique et de la sociologie et tracer la place de toute une organisation sociale, morale et pédagogique, méthodiquement constituée pour aboutir à l'éducation de la volonté. Il devenait alors indispensable de procéder par déduction systématique et d'accumuler courageusement maintes hypothèses : nous ne dirons pas sans doute qu'il a pris beaucoup de peine pour rien. Mais la lecture d'ailleurs très laborieuse de ce grave travail doit

1. Voir encore sur cette question *Disciplina scolastica educativa*, par G. Ferrari, qui aborde avec un soin minutieux et décrit avec tact toutes les questions que la tenue d'une classe peut faire surgir. De pareilles lectures devraient être imposées à tous les débutants : elles les feraient utilement réfléchir et leur éviteraient de désagréables surprises et de lourdes maladresses.

servir de leçon à quiconque serait tenté d'édifier sur des recherches à peine amorcées un système où l'on se perd dans l'obscurité qui tombe d'une sociologie nébuleuse et d'une incertaine pédologie.

Pourtant il faut dans la pratique prendre souvent des résolutions, et la commission parlementaire de l'enseignement a dû au milieu des thèses les plus variées et même les plus contradictoires choisir, selon le précepte cartésien, « les opinions les plus modérées, les plus éloignées de l'excès, et le plus communément reçues par les mieux sensés de ceux » qu'elle a libéralement consultés et entendus. La tâche était malaisée. A force de méthode et de bonne volonté, en recourant à une enquête largement comprise et à des discussions complémentaires des plus importantes dépositions recueillies, elle a constitué le plus curieux musée d'opinions pédagogiques et de controverses qui ait jamais été exposé à la curiosité du public français. M. Ribot, qui a dirigé toute l'enquête avec une courtoisie pleine d'à propos et une compétence remarquable, a dégagé les résultats et vues d'ensemble en un lumineux et suggestif rapport sur *la Réofrme de l'Enseignement Secondaire*. Il examine successivement le régime des lycées, l'enseignement dans ses origines, son avenir, ses subdivisions (classiques et modernes), ses programmes et ses sanctions. Il termine en comparant l'enseignement public et l'enseignement privé : suit l'énumération des 52 propositions qui énoncent les conclusions adoptées par la commission de l'enseignement. Un appendice est consacré aux dépositions qui forment comme les références mêmes du rapport et qui ont exercé sur la décision des commissaires une influence prépondérante [1]. M. R., en une langue toujours élégante et facile, qui fait ressortir la forte souplesse de son argumentation, justifie les résolutions prises par la commission qu'il préside. Si celle-ci veut relever la situation et l'autorité du proviseur c'est que « dans les grands lycées le proviseur est le chef d'une administration beaucoup plus que le directeur d'une maison d'éducation ». Si elle sépare définitivement le lycée du pensionnat et crée deux budgets spéciaux c'est que « le prix de la pension doit être l'équivalent aussi exact que possible de ce que coûtent la nourriture, l'entretien et la surveillance des pensionnaires... Le budget du pensionnat devant se suffire à lui-même peut être remis à l'initiative du proviseur ». Si elle vote l'institution à titre d'essai des directeurs d'études [2] pris parmi les professeurs, c'est que l'intervention plus fréquente et familière des professeurs dans la vie des élèves aura des avantages pour tout le monde.

« Dans les lycées les plus considérables, le proviseur ne peut pas s'occuper de tous les élèves; on a songé à lui adjoindre sous le nom

1. Dépositions (Extraits de MM. Berthelot, Lavisse, Boutmy, R. Poincaré, Léon Bourgeois).

2. Dès 1889, nous avons fait ressortir le rôle des professeurs généraux en Allemagne et demandé une institution analogue en France. (V. *Enseignement secondaire des jeunes filles en Allemagne*, pp. 53-6).

de directeurs d'études des professeurs qui continueraient d'enseigner, mais qui suivraient de plus près un certain groupe d'élèves pendant un certain nombre d'années... Ce ne sont pas des fonctionnaires nouveaux, mais une fonction nouvelle qu'il s'agit dans notre pensée d'instituer. » Notons que l'auteur ajoute finement : « L'idée peut être bonne. Elle a besoin d'être mûrie par l'expérience. » Propose-t-on de supprimer l'enseignement moderne en prétendant que la civilisation française est exclusivement latine? « Le génie français n'est pas fait d'un seul élément... Plus d'un défant de l'esprit français vient de la superstition que nous avons pour le droit romain. Nous demandons qu'on ne répudie aucun des éléments qui ont formé la civilisation française. » Sans doute M. R. écrit avec le sourire indulgent que provoque chez un homme d'esprit un préjugé passé au rang de vérité admise, que « le sens pédagogique n'est que le bon sens appliqué à l'éducation ». Mais il déplore « cette absence de toute préparation pédagogique des professeurs de l'enseignement secondaire, qui nous a été si vivement dénoncée au cours de l'enquête... La pédagogie n'a jamais été plus nécessaire... L'agrégation a pris un caractère de moins en moins professionnel; elle tend à devenir un grade des études supérieures, au lieu d'être ce qu'elle devrait être, un certificat d'aptitude à l'enseignement secondaire. Au témoignage d'un déposant les professeurs savent tout, sauf leur métier ». M. R. signale enfin les causes économiques et sociales qui ralentissent le recrutement des lycées. Toutefois avec une finesse de touche et une justesse de coup d'œil dont l'exactitude ne saurait échapper, il note les causes morales qui déterminent la crise actuelle. « Il y a eu dans une portion de la bourgeoisie un mouvement de recul; confier aux maisons ecclésiastiques l'éducation de ses fils cela est devenu une affaire de mode... Il se mêle d'ailleurs à ces entraînements mondains quelques calculs intéressés... Le patronage des congrégations n'est pas inutile. L'éloge si souvent répété de l'éducation donnée dans les maisons ecclésiastiques a produit d'autant plus d'effet que « l'influence de la mère devient de plus en plus grande dans tout ce qui touche à l'éducation des enfants ». Aussi tout en déclarant que l'État doit respecter la liberté de l'enseignement, M. R. ajoute qu'il doit veiller tout au moins à ce que l'éducation donnée dans ses établissements « ne paraisse pas assurer aux futurs fonctionnaires ou aux futurs officiers moins d'avantages au point de vue de leur carrière que l'éducation donnée dans les établissements libres ». Il importe encore qu'il surveille au point de vue de la morale et de l'obéissance aux lois les établissements libres, qu'il améliore les siens en transformant le régime des lycées rendus plus libres et mieux adaptés aux diverses régions, qu'il fasse du répétiteur un professeur adjoint, du professeur un pédagogue exercé et dévoué à son métier, du lycée un organisme vivant ayant sa personnalité morale. Alors la crise actuelle aura eu en somme des effets salutaires. « L'Université en sortira plus forte et plus maîtresse d'elle-

même. C'est une évolution qui se prépare et non une décadence qui se précipite », conclut M. R. qui sans doute a raison d'être optimiste. Mais il est aussi trop bon politique pour se faire plus d'illusions qu'il ne convient sur les difficultés d'exécution que rencontrera « l'évolution » qu'il annonce et qui pourra, nous le croyons en effet, avoir d'heureuses conséquences si on s'applique à en faciliter le développement. Quoi qu'il arrive l'œuvre entreprise sous l'habile et active direction de M. R. fera date dans l'histoire pédagogique de notre enseignement secondaire.

Notons toutefois une lacune : la commission d'enseignement a délibérément exclu de son enquête la question de *L'Éducation Moderne des Jeunes Filles* que Mlle Dugard traite à un point de vue original. Un fait curieux s'est produit à mesure que l'état provoquait par la création des lycées féminins une série de discussions qui réveillaient l'indifférence séculaire des familles. Les mères ont repris en général la direction des études de leurs filles et un grave conflit s'est élevé entre l'éducation familiale et l'éducation scolaire. Mlle D. en étudie les formes et les conséquences : d'une part on a voulu faire pénétrer dans l'enseignement des jeunes filles l'esprit scientifique, l'idée d'une loi morale indépendante, une série de tendances libérales et tolérantes. D'autre part le milieu et la coutume s'attaquent tour à tour à tous les préceptes de l'éducation libérale pour décider qu'en tous points il faut se conformer à l'opinion « des gens distingués ». De cette éducation en partie double, on devine les résultats : plus soucieuse de tranquillité que de vérité, la jeune fille se marie par besoin d'affranchissement, sans avoir rien de commun avec son fiancé... si ce n'est parfois le goût du sport. Victime d'une surveillance inquiète et jalouse, elle ne sait ni voir ni entendre et, pour ne déplaire à personne, évite de penser ou même d'avoir une opinion. Et par cette éducation de compromis, les classes dirigeantes croient préparer leurs filles à toutes les éventualités, aux changements qu'elles redoutent et, espèrent que, quoi qu'il advienne, elles garderont ainsi leur rôle supérieur. » A ce mal très réel, Mlle D. ne voit qu'un remède parce qu'elle n'a trouvé qu'une cause : rapprocher les maîtres des parents, qui les connaissent à peine, et qui apprendront ainsi « le but de l'éducation moderne qui doit préparer le triomphe du juste et de la bonté réparatrice ». L'étiologie et la thérapeutique un peu simpliste de Mlle D. n'enlèvent rien à la valeur et à l'intérêt du diagnostic qu'elle a posé. Elle a constaté en termes excellents et d'une cordiale éloquence un mal très grave qu'il faut en effet guérir, si l'on veut préparer vraiment nos jeunes filles au rôle qu'elles auront à remplir dans la démocratie laborieuse et agitée que verra le siècle prochain.

Peut-être le mal eut-il été bien moindre si on avait mieux adapté le plan d'études au milieu social et scolaire, et c'est une idée qui paraît beaucoup moins simple qu'on ne le croirait d'abord que celle d'une

Esquisse d'un enseignement basé sur la psychologie de l'enfant. Selon la remarque très judicieuse de M. Lacombe, les auteurs de systèmes, pour rédiger leur programme, ont consulté surtout leurs désirs. « Ils se demandèrent avec simplicité : « Que voulons-nous que l'enfant sache? » et ils partirent de là sans songer le moins du monde à se poser cette autre question : Qu'est-ce que l'enfant est apte à apprendre? » M. L. a raison de préférer à l'enseignement dogmatique partant de notre volonté comme si on n'avait ici qu'à vouloir, celui qui se fonde sur l'observation de l'enfant. Le jour où des enquêtes objectives auront déterminé la vraie nature du sujet éducable, on verra éliminée « la première difficulté de l'art d'instruire ». Elle vient, comme l'écrit fort justement M. L., « de ce qu'on est, au moment où on le pratique, un homme fait ». En attendant, il faut se contenter d'entrevoir les mobiles qu'on peut susciter : la crainte éliminée, reste la curiosité. Pour l'éveiller et la retenir, « il faut enseigner le milieu immédiat, actuel » où l'enfant se trouve plongé, lui montrer le monde coloré, mouvant, agité, qui l'environne. Qu'on choisisse un maître qui sait voir et faire voir, il va susciter chez l'enfant le désir de regarder, de dessiner, de noter et enfin d'écrire; s'il y a quelques retardataires, un devancier, habilement mis en comparaison avec le réfractaire, lui inspirera bientôt une admiration qui le stimulera. M. L. préconise le même système quand l'enfant monte des petites classes aux classes moyennes à la suite d'une promotion, qui ne sera pas collective mais toujours individuelle; il persiste à enseigner toujours un peu de tout et à procéder par leçons de choses : on sacrifiera les langues anciennes mais pour développer le jugement on s'efforcera d'enseigner à croire difficilement, et pour bien apprendre la langue maternelle on donnera, idée fort ingénieuse, du français à traduire en français. Toutefois cette exclusion de toute sanction pénale, renforcée il est vrai par une éducation où une morale scientifique et active aura une large place, ce recours perpétuel au travail attrayant, cette réduction trop simpliste de toutes les inclinations enfantines à la seule curiosité, aboutiraient, si l'on prenait au mot M. L., à des retards, à des mécomptes et même à un abaissement du caractère qu'un esprit aussi avisé que le sien a sans doute prévu. Quelle autorité morale aurait ce maître réduit souvent à savamment arranger « des inconstances qui sollicitent l'enfant dans la direction souhaitée », à « jouer la comédie », à « l'amener sournoisement » à poser telle ou telle question? Mais M. L. a voulu surtout mettre en lumière le parti qu'on pouvait tirer d'un mobile systématiquement négligé, la curiosité enfantine, réclamer en faveur d'un enseignement fondé sur le naturel de l'enfant et montrer comment l'initiative individuelle, en dehors des professionnels trop souvent routiniers, peut contribuer par de libres et originales suggestions au progrès de l'éducation publique dans notre pays, et il a pleinement réussi.

M. L. fait aux sciences une large place, aux dépens des langues

anciennes, et M. R. sacrifie presque complètement le grec : ne pourrait-on pas maintenir les anciennes humanités, tout en donnant à l'enseignement scientifique le premier rang? A cette œuvre de conciliation, M. Bertrand consacre un beau livre prestement écrit, fortement documenté, un livre qui fait réfléchir et dont l'argumentation habile et séduisante appelle l'attention de tous ceux qui cherchent ce que doivent être *les Études dans la démocratie.* « Puisque ce sont les langues soit anciennes, soit modernes, autant dire les mots, qui nous divisent, fondons notre enseignement sur les sciences, qui sont à la fois très anciennes et très modernes. Il n'y a rien de plus classique que la géométrie, de plus moderne que la sociologie ». On déplore la stérilité d'un enseignement qui ne prépare que des fonctionnaires, l'insuffisance de réformes impuissantes à ramener dans les études l'unité de vie et d'esprit, la division des jeunes gens en anciens et modernes, la valeur dérisoire du baccalauréat, délivré pourtant au nom de l'État. Pour résoudre ces quatre difficultés, il suffit de créer un enseignement fondé, non sur la somme théologique du moyen âge, mais sur la somme scientifique moderne.

Dans le lycée nouveau, l'enseignement, « ayant pour principe essentiel l'étude théorique des sciences, envisagées dans leur filiation et leur interdépendance », est réparti en quatre années; première année, mathématiques; deuxième année, physique; troisième année, biologie; quatrième année, sociologie. Le maître, qui ne doit pas confondre un enseignement intégral avec un enseignement encyclopédique », rapporte chaque groupe de vérités essentielles à son milieu social, chronologique et humain. « Les sciences deviennent enfin des humanités. On inculque ainsi à l'élève, avec l'idée de développement ou de progression scientifique, le sentiment de la solidarité humaine et la piété du passé. » On dira que la série des classes ainsi formée répond à la classification d'Auguste Comte. Mais cette dernière, sans être parfaite, n'a-t-elle pas l'avantage essentiel ici de reproduire fidèlement la marche de l'esprit humain? Si on demande comment les sciences peuvent devenir des humanités, c'est qu'on ignore que la science est une perpétuelle école d'idéalisme, qu'on la pourrait définir un élargissement de l'âme. Elle a une vertu éducative admise par les plus idéalistes des penseurs, témoin Malebranche dont M. B. cite des textes aussi curieux que probants : elle exige enfin chez ceux qui la cultivent ces qualités d'absolue nécessité, de calme et de désintéressement qui font de l'éducation scientifique la meilleure école d'affranchissement et de moralité.

Voilà qui est fort bien, dira-t-on, mais que deviennent dans le lycée de demain les humanités littéraires? Les lettres demeurent un élément intégrant et inséparable des études, car, chose originale et inattendue, ce projet révolutionnaire n'ajoute rien et ne retranche rien, sauf le grec, aux choses enseignées dans les collèges actuels. L'élève choisit à ses risques et périls le latin ou une seconde langue moderne :

la connaissance approfondie de la langue et de la littérature française, jointe à celle des autres littératures, « conditions de culture et de sociabilité, instruments de relations internationales, véhicules des sciences », reste le fond des études littéraires. L'histoire et la géographie sont enseignées comme études préparatoires à l'enseignement sociologique, pendant les quatre années des cours secondaires. L'horaire des classes prouvera qu'on entend bien faire à la culture littéraire et esthétique la plus large place. « Dans le tableau dressé par M. B., les études littéraires et esthétiques sont représentées en première année par exemple par le coefficient 17, et les études scientifiques par le coefficient 10. » Mais alors on va faire à M. B. une nouvelle espèce d'objections. « Puisque vous laissez aux études littéraires leur prééminence et que d'ailleurs vous ne prétendez rien bouleverser, où est donc l'avantage de la réforme que vous préconisez? » D'abord le lycée de demain reconnaît et utilise la puissance irrésistible, souverainement vivante et agissante de la science. Au lieu de la subir, il l'accepte, l'organise et la modère. La réforme ne se réduit pas d'ailleurs à une précaution politique : elle réduit à quatre ans le stage scolaire des enfants que l'action appelle, fait disparaître la solution de continuité entre le primaire et le secondaire, délivre le futur lycée de la cohue des mauvais élèves, « en opérant par la science une sélection qui ne sera pas un fléau mais un bienfait ». Enfin, comme il suit la nature, ce déplacement remet toutes choses à leur vraie place, tire meilleur parti du talent des maîtres et du travail des élèves, réconcilie en les adaptant l'une à l'autre l'école avec la vie, sans d'ailleurs effrayer personne : « Parents et élèves se douteront à peine du changement, tant il sera, non pas superficiel, mais profond ». Tel est le système que préconise M. B., tout en déclarant modestement qu'il n'en est pas l'inventeur, et en se donnant uniquement pour le greffier de nos traditions nationales. On lui reprochera sans doute d'être séduisant et très beau... sur le papier qui se laisse écrire : il n'explique pas, sauf pour les mathématiques, comment sera compris et organisé le nouvel enseignement scientifique. On se demande, encore si la sociologie est une science suffisamment consciente de sa méthode et assez riche en lois démontrées, pour fournir, même unie et peut-être confondue avec la morale, l'enseignement principal de la quatrième année. On hésite surtout à croire qu'on pourra en quatre ans développer utilement le programme intégral qu'on nous présente, même si on s'appuie sur une solide instruction primaire préparatoire. Mais il en est de toutes les objections comme du plan même de M. B. : l'expérience seule pourrait juger la question en dernier ressort, étant donnée notre actuelle ignorance pédologique. En tout cas il est regrettable que dans un pays comme le nôtre, il ne se trouve pas quelques hommes d'initiative pour créer un collège d'humanités scientifiques; en tout état de cause, les enfants n'auraient rien à souffrir de cet essai et il resterait du plan élaboré par M. B. autre

chose que le livre captivant où il est composé et défendu avec toutes les ressources qu'un savoir étendu, une dialectique pressante et une vision très nette des difficultés actuelles peuvent mettre au service d'une conviction généreuse et d'un amour éclairé de la démocratie.

En attendant que les réformateurs aient trouvé un terrain d'entente pour réédifier notre enseignement secondaire, il est urgent de préserver l'enfance et ses instituteurs d'une série de sophismes d'autant plus dangereux qu'ils sont plus répandus et plus insinuants. Voici en effet qu'autour de l'école et à l'encontre de son enseignement moral traditionnel, surgissent une série de systèmes vivants et agressifs qui prétendent parler au nom de la science ou de l'art et dont il faut pourtant mettre en lumière, avec la part de vérité et d'importance qu'il est bon de leur accorder, l'influence débilitante comme l'insuffisance théorique et pratique. C'est le programme que se trace, dans son livre intitulé *Morale et éducation*, M. F. Thomas, le pénétrant et ingénieux auteur de l'éducation des sentiments. Sur les rapports de la science et de la morale, sur les systèmes qui rejettent en morale la liberté ou l'obligation, sur les différents aspects du dilettantisme, de la morale esthétique ou ascétique, sur le solidarisme et l'individualisme, M. T. nous donne une série d'études nettes et frappantes. Il procède plutôt par exposés rapides et généraux, mais on y retrouve toujours les points essentiels, ceux qu'il fallait avant tout dégager, parce qu'ils intéressent l'éducateur. S'agit-il du prétendu conflit de la science et de la morale? « Il n'existe qu'entre les moralistes et les savants, par conséquent toute réaction contre l'une ou contre l'autre ne peut être qu'une réaction contre la raison. » Le déterminisme a sa valeur morale, mais tout en l'enseignant aux enfants, il faut préserver en eux la conviction profonde et inébranlable qu'ils seront un jour ce qu'ils se seront faits. Le maître et l'élève doivent aimer leur travail et le croire utile, c'est pourquoi le dilettantisme des Sous-Bergeret est un jeu dangereux, le scepticisme des maîtres étant plus périlleux encore que leur ignorance. La morale de contemplation esthétique des nouveaux fakirs porterait l'enfant, s'il la comprenait, à préférer la forme au fond, à négliger l'action et à prendre la vie en dégoût.

Sans doute M. T., par une très sage réaction contre l'ascétisme kantien, ne veut pas faire de la vertu un « fantôme à étonner les gens ». Contradictoire et impraticable même pour l'élite, inintelligible et dangereuse pour la foule, la théorie du désintéressement absolu produit dans l'éducation le pur psittacisme: « La vraie méthode à suivre est celle qui se conforme à l'évolution même de l'esprit de l'enfant, qui sait monter vers le bien graduellement ses multiples énergies, qui sait montrer surtout comment, dans la notion du devoir, se concilient notre intérêt personnel et l'intérêt de nos semblables. » Pour combattre l'individualisme avorté des snobs ou les scrupules dangereux de ces tolstoïsants qui se croient libéraux quand ils ne sont qu'intolérants et paralysent à la fois l'activité du maître, sous prétexte de

respecter sa conscience, et le développement de l'enfant parce que l'homme ne peut savoir ce qu'il faut à l'homme [1], il suffit de porter l'effort de l'éducation sur l'homme intérieur sans doute, mais sans oublier que « l'homme intérieur qu'il s'agit de former est un Français né aux dernières heures du XIX[e] siècle, citoyen d'une démocratie républicaine [2] ». En unissant ces deux termes souvent opposés, moralité et utilité, on préparera l'adaptation de l'enfant au milieu où il doit vivre. Ayant pour principe la dignité de la personne humaine et l'obligation de la respecter et de l'aimer et pour cadre la réalité contemporaine, l'enseignement moral est à la fois clair et précis, il fera voir à l'enfant les liens étroits qui l'unissent à l'humanité. Loin d'être imaginaire ou dangereux, il apparaît comme facile et obligatoire à moins qu'on ne veuille, en invoquant on ne sait quelle vague et impersonnelle neutralité, abandonner l'enfant à toutes les suggestions de l'inexpérience et de la passion.

Dans le même ordre d'idées et peut-être avec le dessein de se montrer encore plus conciliant que M. T. dont la doctrine reste parfois flottante, M. P. Malapert adresse quelques conseils de morale pratique *Aux jeunes gens*. Quelques-uns pourraient les trouver incomplets ou même timorés. Qu'il s'agisse du futur soldat ou du futur citoyen, de l'homme comme être moral et religieux ou enfin de la conception de la vie, certains prétendront d'abord regretter que M. M. se soit tenu dans ces régions moyennes où séjournent les amateurs de judicieuses généralités, que tout le monde peut admettre à condition que personne ne soit tenté d'ouvrir la discussion. Mais il faut songer que ces cinq conférences ont été faites dans un milieu spécial, où c'était déjà une hardiesse sans exemple d'aborder pareils sujets, et qu'on y traite des questions que le professeur a généralement dans nos lycées pour premier devoir de laisser de côté, sans doute parce qu'elles sont essentielles. L'essai fait par M. M. était donc aussi courageux qu'original, et si l'on tient compte des conditions où il s'est produit, on doit ajouter qu'au mérite de l'avoir conçu, il a su joindre celui beaucoup plus grand de le mener à bien.

Il s'est donc trouvé dans notre Université un professeur pour réunir après la classe un groupe d'élèves, pour leur parler sérieusement et utilement, avec toute la discrétion, mais aussi toute la fermeté voulue, des devoirs qu'ils auraient à remplir dès la fin de l'année scolaire. M. Payot, dans un très beau livre dont le succès n'est pas épuisé, avait traité en partie ces questions urgentes, mais il écrivait. M. M. a parlé, et bravement, il s'est gardé « de sous-entendre l'essentiel ». Il a parlé à ses élèves comme à des jeunes gens qu'ils

1. Voir sur cette même question : *Un cas de conscience pédagogique*, par G. Belot.

2. Léon Bourgeois, Discours prononcé au Concours général, 1898.

3. J. Payot, *L'éducation de la Volonté*.

sont ou qu'ils vont être. Au futur citoyen, dans ces libres et pénétrantes causeries qui n'ont rien de la leçon dogmatique et impersonnelle subie en classe, il a conseillé le libéralisme qui est la vérité et la justice. Au futur soldat, il a montré que « le patriotisme est une nécessité au moment de l'évolution historique de l'humanité où nous sommes placés, et qu'aimer sa patrie c'est encore le meilleur moyen d'arriver à aimer l'humanité ». A tous ces jeunes gens que peut séduire une philosophie d'antichambre, « bonne pour amuser la médiocrité », ou l'observation inexacte et superficielle des prétendus romans psychologiques, il a montré le vérirable prix de la vie et prouvé que l'idéal n'est ni l'utopie ni la chimère. Enfin il s'est trouvé dans l'Université un professeur de morale qui a pu, sans encourir le risque d'un blâme officiel, traiter, avec un tact et une élévation parfaite, la question de la passion et de l'amour devant des jeunes gens que guetteront dans quelques semaines les basses séductions d'une licence excessive, succédant sans transition au régime déprimant de l'internat. Il a osé, les inviter à sauver en eux-mêmes l'honnête homme par le dégoût des plaisirs bas où se corrompent la santé physique et la santé morale. Il a rappelé que l'enfant innocent porte la peine des excès commis par le père et qu'enfin il n'y a pas lieu de se poser en conquérant pour avoir perdu la vie « d'une pauvre fille dont on obtient les premières faveurs en dupant son cœur et en retour de promesses qu'on sait bien ne pas devoir tenir ». A ces fils de bourgeois qui pensent qu'il faut « que jeunesse se passe » et qu'il est bon que les « grisettes » aient des bâtards pour assurer « la sécurité des familles », il a sû dire qu'une trahison devient une lâcheté. A ces futurs lecteurs de Labiche qu'on habitue à railler « le plus heureux des trois », il a enseigné que la femme des autres doit toujours nous être sacrée, que compromettre une femme est une vilenie, que rien n'est plus mystérieux et plus délicat que le cœur d'une jeune fille et qu'on peut être gai, joyeux et jeune, savoir rire et plaisanter sans tomber dans la bassesse et la corruption. — La belle découverte, dira l'autre. Et M. Jourdain lui-même, qui n'avait rien appris, savait tout cela. Je répète que quatre-vingt-onze ans après la fondation de l'Université, il s'est trouvé un professeur pour tenir ce langage à ses élèves, et le consigner dans un petit livre à répandre partout, que l'exemple sera contagieux et que pareille initiative mérite vraiment d'être notée et relevée.

Eugène Blum.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale

Max Stirner. L'Unique et sa propriété. — Traduction et préface de Henri Lasvignes, xxix-471 pages in-8°. Paris. Éditions de la *Revue Blanche*, 1900.

Max Stirner, mort en 1856, a longtemps attendu la célébrité. L'attention d'un public, peut être restreint mais enthousiaste, s'est enfin portée sur son œuvre et sur sa personne. Une plaque de marbre placée à Berlin sur la maison où il est mort qualifie de « livre immortel » l'ouvrage dont on nous offre aujourd'hui la traduction. On recherche les moindres œuvres du philosophe oublié et l'on travaille à reconstituer sa biographie. M. J. H. Mackay, malgré de louables efforts, n'y parvient qu'imparfaitement.

Nous apprenons pourtant, dit M. Lasvignes dans sa préface, que Stirner est né à Bayreuth, en 1806. Son père meurt bientôt, sa mère se remarie et habite Berlin; lui, reste d'abord avec son parrain dans sa ville natale, puis il suit les cours de Hegel et de Schleiermacher à l'Université de Berlin, et, quoiqu'il soit un élève « travailleur et appliqué », il ne peut parvenir au grade de docteur et s'établit professeur libre. Il se marie deux fois et enseigne dans un pensionnat de jeunes filles. Mais un peu avant l'apparition de « l'Unique » il quitte ces fonctions qu'il juge incompatibles avec la liberté de ses opinions. Il essaye diverses entreprises commerciales qui échouent, se voit abandonné de sa seconde femme, et meurt à cinquante ans d'une piqûre de mouche charbonneuse.

Que son livre soit immortel, il serait imprudent de l'affirmer ailleurs que sur une plaque commémorative, mais il mérite et méritera longtemps d'être connu. Les défauts n'y manquent pas, il est beaucoup trop long, diffus, trop farci de bavardage, et avec cela, il est intéressant, vigoureux, clair et il nous s'offre surtout ce mérite, auquel j'avoue être sensible, de nous fournir un type de doctrine très net et très poussé. C'est une systématisation à outrance de l'égoïsme, à peine déparée, peut-être, par quelques légères faiblesses, difficilement évitables. A vrai dire la doctrine y est plutôt affirmée que démontrée. L'analyse n'y est pas assez minutieuse, ni la discussion assez pénétrante et assez souple, la synthèse y est trop brusque, mais elle a une forme nette et hardie, et il est précieux, en somme, que toutes les conceptions soient poussées à bout, portées à leur maximum d'intensité.

« Je n'ai mis ma cause en rien. » Tel est le titre du chapitre qui sert d'introduction, en voici la conclusion : qui résume parfaitement l'esprit du livre, et où l'auteur se défend de faire sienne la cause de l'humanité ou la cause de Dieu : « Dieu et l'humanité n'ont mis leur cause en rien, en rien autre chose qu'eux-mêmes. Semblablement, je mets ma Cause en moi-même, moi qui, aussi bien que Dieu, suis le néant de tout autre, moi qui suis mon tout, moi qui suis l'Unique.

« Si Dieu ou l'humanité, comme vous l'assurez, a une substance suffisante pour être à soi tout dans tout, je trouve que cette substance existe bien plus effectivement en moi et que je n'ai aucunement à me plaindre de mon « vide ». Je ne suis pas le Rien dans le sens du vide, mais le Rien créateur, le Rien duquel moi, créateur, je tire tout.

« Loin d'ici donc, toute cause qui n'est pas intégralement ma cause! Mais, pensez-vous, ma Cause du moins doit être « la bonne Cause » Qu'est-ce qui est bon, qu'est-ce qui est mauvais? Je suis moi-même ma Cause, et je ne suis ni bon ni mauvais. Ni l'un ni l'autre n'ont un sens pour moi.

« Le divin est la Cause de Dieu, l'humain est la Cause de l'homme. Ma Cause n'est ni le divin, ni l'humain, elle n'est pas le Vrai, le Bien, le Juste, la Liberté, etc., elle est seulement le Mien, elle n'est pas générale, elle est Unique, comme je suis Unique.

« Pour Moi, il n'y a rien au-dessus de Moi. »

Et Max Stirner attaque avec une grande vivacité toutes les conceptions supérieures que les hommes ont pu se former, il montre leurs luttes contre les idoles différentes qu'ils se sont faites et auxquelles ils se sont subordonnés. Il est le plus irréductible ennemi de tout ce qui tend à s'imposer à l'homme comme principe directeur de la conduite, le plus impitoyable adversaire de tous les sentiments avec lesquels les hommes ont accepté le joug : le sentiment du divin, le sentiment du sacré, le respect : « Homme, s'écrie-t-il, ta tête est hantée, tu as un grain, tu t'imagines de grandes choses, tu te dépeins tout un monde de dieux qui existent pour toi, un royaume des esprits où tu es appelé, un idéal qui te fait signe. Tu as une idée fixe.

« Ne crois pas que je raille ou que je parle au figuré, quand je dis que les hommes qui se raccrochent à quelque chose de supérieur sont des fous véritables, des fous à lier; comme pour l'immense majorité des hommes, il en est ainsi, l'humanité entière m'apparaît comme une maison de fous. « Qu'appelle-t-on idée fixe? » une idée qui s'est assujetti l'homme. Si vous reconnaissez dans cette idée fixe une folie, vous enfermez son esclave dans une maison de fous. Or la vérité de la foi dont on ne doit pas douter, la majesté du peuple, par exemple, à laquelle on ne doit pas toucher, — celui qui le fait commet le crime de lèse-majesté; — la vertu, contre laquelle la censure défend le moindre mot afin que la moralité se conserve pure, ne voilà-t-il pas des « idées fixes »?... Moi, je ne crains pas d'être maudit et je vis : mes frères sont fous à lier. Qu'un pauvre fou dans une maison de santé soit pos-

sédé de la manie de se croire Dieu le Père, l'empereur du Japon ou le Saint-Esprit, ou qu'un citoyen paisible s'imagine que sa destinée est d'être bon chrétien, protestant zélé, citoyen loyal, homme vertueux, etc., c'est la seule et même idée fixe. »

La première victoire de l'égoïsme avait été de vaincre le monde, les anciens en avaient fini avec lui, mais le maître du monde n'a pas su être le maître de l'esprit; l'esprit est sacré encore, supérieur, saint, le chrétien qui s'est délivré du monde ne peut pas se délivrer de Dieu. « Depuis bientôt deux mille ans nous travaillons à soumettre le Saint-Esprit, nous lui avons peu à peu arraché des fragments de sainteté que nous avons foulés aux pieds, mais le gigantesque adversaire se redresse toujours, il reparaît sous des formes et des noms différents. » Comme esprit de l'humanité, comme « esprit de l'homme », il nous reste toujours étranger et supérieur au lieu de devenir notre propriété. Le Saint-Esprit est devenu à travers mille transformations « l'idée absolue » qui, de nouveau, s'est fragmentée et résolue entre les diverses idées d'amour de l'humanité, de raison, de vertu civique. Et tout cela crée de nouveaux obstacles à la satisfaction de nos désirs et de nos besoins, et nous vénérons ces obstacles. Nous ne pouvons vivre qu'en les respectant, nous ne savons rien prendre qui ne nous soit accordé, rien penser qui ne soit conforme à l'ordre, nous ne devons concevoir aucune idée, dire aucune parole, commettre aucune action qui trouve en soi sa sanction unique au lieu de la recevoir de la morale, de la raison et de l'humanité... « Autour de l'autel se voûte une église dont les murs s'écartent de plus en plus. Ce qu'ils enferment est sacré. Tu ne peux plus y toucher. Hurlant de faim, tu erres autour de ces murs à la recherche d'un peu de profane et toujours le cercle de ta course s'aggrandit. Bientôt cette église recouvre toute la terre et te voilà repoussé à l'extrême bord; encore un pas et le monde du sacré a vaincu : tu disparais dans l'abîme. C'est pourquoi, prends courage, n'erre pas plus longtemps dans le profane sur lequel la faux a déjà passé, risque le saut, rue-toi sur les portes et précipite-toi dans le sanctuaire. Quand tu auras dévoré la chose sacrée, tu l'auras faite tienne. Digère l'hostie et tu en seras délivré! »

Donc ne gardons rien des antiques respects, n'acceptons plus comme or de bon aloi la fausse monnaie de convention que la société nous impose, et ne croyons pas davantage aux mots dont quelques-uns s'enchantent et qui ne servent qu'à nous duper. La liberté politique, par exemple, cela veut dire que l'État est libre, liberté religieuse, que la religion est libre, liberté de conscience, que la conscience est libre « et pas du tout que je suis libre de l'État, de la religion, de la conscience, que j'en suis affranchi. Elle ne signifie pas ma liberté, mais la liberté d'une puissance qui me domine et me contraint; elle signifie qu'un de nos tyrans, État, religion, conscience, est libre. État, religion, conscience, ces despotes me font leur esclave et leur liberté est ma servitude. » Même la liberté individuelle n'implique nullement que je

prenne une détermination personnelle absolument libre, mais seulement mon indépendance à l'égard des personnes, non à l'égard de la loi.

Bien entendu si Max Stirner fait entendre des revendications violentes, ce n'est pas sur un « droit » qu'il s'appuie. Il n'a pas assez de mépris pour en accabler cette conception, et volontiers on le sent prêt à prendre le parti des oppresseurs, s'ils sont attaqués au nom d'un droit quelconque. Ou, si l'on préfère, le droit pour Stirner se confond avec la puissance, avec le fait. Les principes révolutionnaires, communistes, comme les principes bourgeois, reposent sur une conception religieuse, c'est-à-dire fausse. Voici la vérité : « Je tire tout droit et toute justification de moi. J'ai le droit de faire tout ce que j'ai la puissance de faire. J'ai le droit de renverser Zeus, Jéhovah, Dieu, etc., si je le puis; si je ne le puis pas, ces Dieux subsisteront en droit et en puissance à l'encontre de moi; mais moi je tremblerai devant leur droit et devant leur force, anéanti « par la crainte de Dieu », j'observerai leurs commandements et je croirai agir suivant le droit en agissant suivant leur droit... Les seules choses que je n'ai pas le droit de faire sont celles que je ne fais pas d'un esprit libre, c'est-à-dire que je n'ai pas droit aux choses auxquelles je ne me donne pas droit. Je décide si en moi c'est le droit; hors de moi, il n'y a pas de droit. Si c'est juste pour moi, c'est juste. Il est possible, pour cette raison, que ce ne soit pas juste pour les autres; c'est leur affaire et non la mienne, qu'ils se défendent. Et si quelque chose n'étant pas le droit pour le reste du monde, l'était pour moi, c'est-à-dire si je le voulais ainsi, je n'irais pas interroger le monde. Ainsi agit quiconque sait s'estimer, ainsi agit chacun dans la mesure où il est égoïste, car la force passe avant le droit et cela de plein droit. » Aussi est-il vain de réclamer des droits naturels, des droits innés, des droits égaux pour tous. Et il n'est pas utile d'ailleurs de réclamer des droits acquis. Celui qui a la force a le droit, ou celui qui sait faire reconnaître son droit par les autres. Si on accorde aux nouveau-nés le droit à l'existence, ils ont ce droit, si on le leur refuse, comme faisaient les Spartiates, ils ne l'ont pas ».

Avec la notion du droit se transforme la notion du crime. Le prêtre reproche au criminel d'avoir méconnu l'injustice consacrée par l'État, la propriété. Il ferait mieux de lui représenter qu'il s'est souillé en considérant le bien d'autrui comme digne d'être volé. « Causez avec celui qu'on appelle « un criminel » comme avec un égoïste et il aura honte non pas d'avoir attenté à vos lois, à vos biens, mais d'avoir tenu vos lois pour dignes d'être tournées, vos biens pour dignes d'être désirés... Mais vous ne pourrez parler avec lui sur le ton égoïste, car vous n'êtes pas aussi grands qu'un criminel, vous n'attentez à rien. Vous ne savez pas qu'un moi propre ne peut être autre chose que criminel, que le crime est sa vie. Et cependant vous devriez le savoir car vous croyez « que nous sommes tous pécheurs ». Mais vous pensez vous étourdir sur le péché, vous ne concevez pas — car vous êtes peureux en diable — que la faute fait la valeur de l'homme. O si vous

étiez coupables! Mais vous n'êtes que des « justes ». Alors contentez-vous de satisfaire votre maître. »

Ce n'est pas non plus au nom de la nature essentielle de l'homme, ou d'un idéal humain que Max Stirner prêchera la révolte. Personne n'est plus ennemi que lui des abstractions et de l'idéal. « Il est nécessaire que je ne revendique plus rien comme homme, dit-il, mais que je réclame tout en qualité de Moi, ce Moi que voilà; par conséquent je ne dois rien revendiquer d'humain, mais seulement ce qui est mien, je ne dois pas rechercher ce qui me revient comme homme, mais ce que je veux, et parce que je le veux. » Et il ne s'agit nullement de rechercher ce qu'est essentiellement l'humanité, et de vouloir la développer conformément à l'idéal que nous nous serions ainsi formé. Ce n'est pas l'homme qu'il faut considérer, c'est le Moi, et il ne faut pas chercher à le rendre plus humain, mais le débarrasser de tout ce qui gêne son expansion. L' « homme » n'est qu'un idéal, l'espèce n'existe que dans ma pensée. Ma tâche n'est pas de réaliser le concept général de l'homme, mais de me suffire à moi-même. C'est moi qui suis mon espèce, je n'ai ni norme, ni loi, ni modèle, ni autres bornes du même genre. Que je considère l'humanité, l'espèce, comme un idéal vers lequel je dois tendre, ou que je fasse le même effort vers Dieu ou Christ, cela revient au même. Tout au plus peut-on dire que l'un des idéals est plus déformé que l'autre. « De même que l'individu est toute la nature, de même il est toute l'espèce. » Ne demandons pas à l'homme de devenir plus réellement humain. « Je suis homme absolument comme la terre est une étoile. Il serait aussi ridicule d'imposer à la terre d'être une « étoile véritable » que de me charger de la mission d'être un homme véritable. »

Il ne saurait même être question, à proprement parler, d'améliorer son moi, de le rendre plus conforme à n'importe quel principe. « Si la religion a établi ce principe que nous sommes tous pécheurs, je lui oppose celui-ci : nous sommes tous parfaits. Car nous sommes à tout instant ce que nous pouvons être et nous n'avons jamais besoin d'être plus. Comme il n'y a aucune lacune en nous, le péché n'a aucun sens. Montrez-moi encore un pécheur au monde si personne n'a plus à satisfaire à un être supérieur. Si je n'ai qu'à me contenter moi-même, je ne suis pas pêcheur quand je ne le fais pas, car je ne blesse en moi rien de sacré. » Donc nous sommes tous parfaits et il n'y a point de pécheur, seulement comme il y a des fous qui croient être Dieu, de même il y a des sots qui croient être pécheurs. Mais, dira-t-on, leur folie ou leur possession est du moins un péché. Leur possession n'est pas autre chose que ce qu'ils sont parvenus à atteindre; elle est le résultat de leur développement, comme la foi de Luther en la Bible fut précisément tout ce qu'il put trouver. »

On peut se demander ce que deviennent les rapports des individus entre eux. Max Stirner les règle assez logiquement en conformité avec le principe de « l'Unique ». Peut-être se débarrasse-t-il un peu facile-

ment de l'opposition. « L'opposition dernière et catégorique, celle de l'individu contre l'individu, dépasse au fond ce qu'on appelle opposition, mais sans retomber dans « l'unité » et l'harmonie. Comme être unique tu n'as plus rien de commun avec un autre, plus de séparation ou d'hostilité... L'opposition disparaît dans la séparation absolue, dans l'individualité. »

Aussi il ne faut pas aspirer à la vie commune mais à la vie à part. Ne cherchons pas la société la plus vaste, mais « ne cherchons en autrui que des moyens et des organes dont nous usons comme de notre propriété. Dans l'arbre et dans la bête nous ne voyons pas nos égaux, il en est de même de nos semblables... Aucun n'est pour moi une personne que je respecte, pas même un semblable, il est absolument comme tous les autres êtres un objet pour qui j'ai de la sympathie ou non, un objet intéressant ou inintéressant, un sujet utilisable ou non. » Et nous voyons ce que devient l'association ; si je puis utiliser un autre homme, je m'entends avec lui, je renforce ainsi ma puissance, je ferai plus avec lui que je ne puis faire sans lui, mais « dans cette action commune je ne vois absolument pas autre chose qu'une multiplication de ma force et je ne la maintiens qu'autant qu'elle est une augmentation de ma force ». L'amour, l'affection sont naturellement aussi rattachés à l'égoïsme. Si j'aime les hommes « je les aime avec la conscience de l'égoïsme, je les aime parce qu'aimer m'est naturel, me plaît. Je ne connais pas de « commandement de l'amour »... Tu n'es pour moi que mon aliment, bien que moi aussi, je sois usé et consommé par toi. Nous n'avons l'un pour l'autre qu'un rapport, celui d'utilité, de profit, d'avantage. Nous ne nous devons rien l'un à l'autre, car ce que je parais te devoir c'est tout au plus si je le dois à moi-même. »

Ces derniers mots peuvent paraître un peu compromettants pour la doctrine. Reconnaître des devoirs envers le Moi, c'est, semble-t-il, retomber dans une des habitudes que l'auteur a si vivement combattues. Mais il revient sur la question, un peu brièvement d'ailleurs, et paraît rentrer dans la logique du système. Je n'ai « envers moi un devoir, dit-il (par exemple celui de la conservation personnelle, qui entraîne l'interdiction du suicide) que tant que je me distingue de moi (que je sépare mon âme immortelle de mon être terrestre, etc.) ».

La conclusion générale de tout cela est nette et franche : « A quoi tend mon commerce avec le monde? Je veux jouir du monde parce qu'il est ma propriété, et c'est pourquoi je veux le gagner. Je ne veux pas la liberté, l'égalité des hommes ; je veux seulement avoir mon pouvoir sur eux, je veux en faire ma propriété, c'est-à-dire je veux les faire tels que je puisse en jouir. Et si la chose ne me réussit pas je m'attribue alors le pouvoir de vie et de mort que l'Église et l'État se réservaient, je le nomme mien... Mon commerce avec le monde consiste à en jouir et à en tirer parti pour ma satisfaction personnelle. Ce commerce se ramène à ma jouissance personnelle. »

L'ouvrage de Max Stirner se recommande surtout à notre intérêt par

l'outrance de l'individualisme, de l'égoïsme et l'outrance du réalisme. Au point de vue philosophique son livre aurait beaucoup gagné à être plus serré, plus concis, et plus raisonné, mais il aurait peut-être moins de vie apparente. Les deux tendances qu'a développées et systématisées l'auteur sont exactement opposées à celles que les morales ont l'habitude de recommander. Si Max Stirner ne les a pas rendues plus acceptables, il a au moins tâché de les montrer dans toute leur force, et peut-être a-t-il sinon prouvé, du moins fait sentir quelles puissances elles constituent et quels droits elles peuvent acquérir si l'on se place à un même point de vue que le sien.

Son égoïsme n'est pas tout à fait le pendant de l'idéalisme subjectif métaphysique. On pourrait fonder un égoïsme moral sur le subjectivisme philosophique, on pourrait aussi exposer un individualisme absolu qui, sans découler absolument du subjectivisme philosophique, en serait exactement l'analogue. On montrerait, par exemple, que tous nos actes étant déterminés par nos propres tendances se rapportent à nous, que nous ne pouvons pas plus sortir de nous par l'action que par la pensée, que toute morale comme toute métaphysique laissent en somme l'individu, le moi, enfermé en lui-même. L'égoïsme de Max Stirner, quoique pouvant admettre cette manière de voir, est plus brutal, moins métaphysique et moins subtil.

Mais comme l'égoïsme métaphysique, il consiste peut-être essentiellement à poser le problème comme il ne faut pas le poser, à ériger le moi en absolu, à l'abstraire de la réalité concrète dont il fait partie, et que nous connaissons peut-être (au point de vue métaphysique) aussi directement que lui, en ce sens que nous ne connaissons « directement » ni l'un ni l'autre. C'est sur la légitimité de cette opération que la discussion peut porter. Car s'il est prouvé que le moi n'a pas sa raison d'être en lui-même, ni le fondement ni peut être même l'essence de sa réalité, si nous considérons l'ensemble des choses à un point de vue objectif, et le moi dans ses rapports avec tout ce qui l'entoure, autres individus, groupes sociaux, animaux mêmes et monde physique en général, l'individualisme n'est plus défendable comme théorie absolue. Reste donc simplement à savoir quel est le point de vue qui, au point de vue des sciences positives et de la science morale, se justifie le mieux. Max Stirner naturellement ne s'est pas précisément posé cette question. Il a surtout affirmé son moi. Cela rend la réfutation plus difficile, mais c'est simplement parce que le procédé n'est ni scientifique ni philosophique. Tout au plus peut-il être une occasion de philosopher, comme les arguments populaires contre l'immatérialisme, avec lesquels il n'est pas sans quelque ressemblance, quoique dirigé, en somme, dans un sens opposé. Ces arguments ici correspondraient plus rigoureusement à l'intervention des gendarmes que la société chargerait de réfuter une théorie égoïste traduite par des actes maladroits et qui ne prouverait pas plus que ces actes ou les affirmations qui les inspirèrent. Mais cette affirmation de l'individu et de ses désirs est

intéressante à titre de fait et peut suggérer bien des réflexions sur la séparation essentielle des hommes, sur tout ce qu'il y a d'artificiel et de contradictoire peut-être dans leurs associations, et aider, par sa netteté même et sa carrure, à mieux poser et à mieux entendre les problèmes qu'elle ne résout pas. A un étage de généralisation inférieur, Max Stirner peut être bon aussi pour aider à combattre ce qu'il y a de suranné dans notre organisation actuelle. Mais en somme ce ne serait là pour lui qu'un petit côté de la question.

Son réalisme, il a taché aussi de le faire aussi absolu que possible. Mais vraiment il lui est bien difficile de maintenir sa position. On le voit vaciller et faiblir parfois. Lorsqu'il reproche aux hommes de ne pas oser, de ne pas être criminels, lorsqu'il les exhorte à la révolte et à l'égoïsme, il parait bien leur indiquer un idéal qu'il considère comme supérieur et qui ne s'accorde pas très bien avec ses affirmations tranchantes au sujet du fait et du droit, au sujet de l'homme idéal et de l'homme réel. Je suis de nature un « homme vrai », dit-il. « L'homme vrai n'est pas l'objet d'une aspiration, ce n'est pas dans l'avenir qu'il se trouve, mais il est existant et il réside réellement dans le présent. Qui et en quelque état que je sois, plein de joie ou de douleur, enfant ou vieillard, confiant ou incertain, dormant ou éveillé, je le suis, je suis l'homme vrai. » Et ceci est le réel opposé à l'idéal, et même la suppression de l'idéal. Mais quelques pages plus loin on lit : « Tant que je ne suis pas pour moi la chose principale, peu m'importe l'objet pour lequel je m'agite et c'est seulement le crime plus ou moins grand que je commets contre lui qui est d'importance. Le degré de mon attachement et de mon dévouement donne la mesure de ma servitude, le degré de mon péché donne la mesure de mon individualité. » Et s'il n'y a pas contradiction formelle, voici bien cependant l'idéalisme qui reparaît, car cette individualité opposée ainsi à la servitude, c'est une réalité sans doute opposée à une autre, mais c'est aussi une réalité préférée, une réalité dont la généralisation se propose comme un idéal, un idéal, si l'on veut, d'espèce singulière, mais cette singularité importe très peu au problème général qui n'en est nullement modifié.

Aussi bien il est dificile quand on regarde, même très peu, la nature humaine, de parler longtemps de la perfection de l'homme et de ne pas voir tout ce qu'il renferme de contradictions, de désirs qui se heurtent, de tendances qui se combattent et représentent soit sa nature propre, soit des choses supérieures à lui, soit des réalités inférieures. Mais laissons ces considérations qui nous entraîneraient trop loin. La lutte seule suffit à montrer notre besoin d'y mettre fin, par conséquent l'utilité d'un idéal quelconque (égoïste, altruiste, désintéressé, philosophique, religieux, etc.) qui nous représente l'issue désirée de la lutte et doit nous servir à tâcher d'y mettre fin. Si d'ailleurs nous désirions la continuer ce serait encore pour quelque raison qui serait aussi un idéal. Le désir même est déjà un rudiment d'idéal, une tendance plus ou moins grossière à l'harmonie. Et une fois l'idéal admis sous ses

formes les plus inférieures on ne voit guère de raison de se refuser à reconnaître les autres. Seule une vie absolument parfaite permettrait de supprimer l'idéal, parce qu'il se confondrait avec le réel. Mais ce n'est là qu'un rêve et puis le réel ne lui survivrait peut-être pas. Max Stirner a combattu l'idéal, parce qu'il en a rencontré des théories qui lui ont déplu, et qui n'étaient sans doute pas sans reproches. Mais il n'a pas vu clairement ce que c'était au fond que l'idéal et il n'a pas su analyser convenablement les données du problème. L'idéal est, en tant que tendance, une partie du réel, et Max Stirner, que l'on sent d'ailleurs n'avoir pu s'en défaire autant que sa théorie l'exigeait, lui aura peut-être rendu service en exaltant le réel seul. Et si d'ailleurs il pouvait rappeler les esprits à la compréhension de la réalité concrète et même de la réalité grossière, cela ne serait pas encore un mauvais service qu'il nous aurait rendu [1].

Fr. Paulhan.

II. — Psychologie expérimentale.

E. Scripture : Studies from the Yale Psychological Laboratory (*Travaux du laboratoire de Psychologie de Yale*), vol. VI, 1898, Yale University, New-Haven, Conn.

A color illusion (G. Tr. Ladd), p. 5. — *Researches in cross-education* (W. Davis), p. 6-50. — *Researches in practice and habit* (S. Johnson), p. 51-103.

Ce nouveau volume annuel comprend surtout des études sur les mouvements et sur l'éducation musculaire. Les quelques pages consacrées par M. T. Ladd à une illusion de couleur, ne sont qu'une note appelant d'autres recherches : en fixant longtemps une surface colorée qui porte des intervalles blancs ou une lettre de couleur différente, pourquoi voyons-nous peu à peu disparaître les intervalles et la lettre virer au ton du fond, surtout quand c'est du rouge sur du vert, etc.? — C'est une illusion qui se présente certainement dans la vie courante : reste à l'expliquer, et M. T. Ladd en présente une hypothèse (substitutions du pourpre rétinien) pour laquelle lui-même demande des vérifications ultérieures. La question est donc ouverte.

M. Davis s'est appliqué à élucider la question de l'éducation alterne du côté droit par l'exercice du côté gauche et inversement. Après avoir indiqué, au début et à la fin de son travail, les recherches analogues tentées depuis Fechner, il aborde le sujet, et l'étudie très méthodiquement.

1. Ce compte rendu était écrit lorsqu'il nous est arrivé une autre traduction de l'œuvre de Max Stirner. Celle-ci est faite par M. R. L. Leclaire et publiée en un volume in-18 de la *Bibliothèque sociologique*, chez P. V. Stock. Elle est précédée d'une préface intéressante du traducteur.

Un premier appareil lui a servi à mesurer par des séries de mouvements analogues à ceux du télégraphe, l'influence de l'exercice sur les mains et les pieds : il a pu noter ainsi comment se faisait le travail d'éducation et quelles phases il suivait, combien de temps il persistait.

Ceci fait, il a abordé son sujet : comment l'activité d'un côté du corps peut-elle réagir sur le développement de l'autre (à son grand profit, d'ailleurs, sans quoi trop de gens ne seraient développés que d'un côté).

Dans une première série, l'exercice consistait simplement en mouvements de flexion (p. 19), parfois avec des haltères. On a mesuré l'accroissement en volume (tour de bras, etc.), en résistance à la fatigue (taux des mouvements avant et après la fatigue), en force (pression du dynamomètre). En tous les cas, l'autre côté du corps a bénéficié largement des progrès accomplis par le côté exercé.

Une autre série a été consacrée à examiner la précision des efforts volontaires : l'appareil consistait en une sorte de cible où frapper au centre, les écarts mesurant l'erreur (p. 30). Là encore l'exercice améliorait non seulement la main exercée, mais encore l'autre; amélioration d'autant plus sensible que cette main était plus inapte : ainsi les tireurs habitués à se servir de la main gauche progressaient moins que les autres. — Cependant l'amélioration à gauche ne dépasse jamais certaines limites et cette main semble décidément moins éducable que la droite (p. 33). Souvent les points où atteint le tireur ont une tendance à former des groupes très distincts : cela tiendrait, d'après M. Davis, au développement particulier de certains muscles qui influent sur l'orientation du mouvement (p. 41).

Enfin, pour contrôler les expériences ci-dessus, M. Davis a cherché quels progrès ferait la main droite s'exerçant avec l'autre ou avec le pied, ou bien s'exerçant seule. Généralement, il y a profit à l'exercer seule : mais en la faisant agir avec les autres, il semble que son habileté puisse se développer encore plus que quand elle agit seule.

Reste l'interprétation de ces faits : après les avoir rapprochés des faits analogues observés dans l'étude des temps psychiques, dans l'examen de l'écriture, en pathologie, etc., sans parler des ophtalmies sympathiques et d'autres faits, M. Davis conclut qu'il y a là une influence physiologique et une influence mentale : le progrès résulte à la fois du développement de l'attention et de l'organisation plus parfaite des centres cérébraux.

Quelle influence exerce la pratique sur la vitesse et la régularité de certains mouvements? M. S. Johnson l'a recherché longuement pour les mouvements de la main : c'est un autre aspect du problème étudié par M. Davis.

Les expériences ont consisté à faire exécuter des mouvements triangulaires avec arrêt aux trois sommets d'un triangle équilatéral de 20 centimètres de côté; à faire tracer des cercles selon un modèle donné; à faire exécuter des mouvements rythmés au commandement

ou à volonté ; et cette dernière expérience incidemment a fourni l'occasion d'examiner comment la conscience apprécie le temps, les intervalles. — L'appareil et le dispositif de ces recherches sont chaque fois très soigneusement exposés et expliqués, il est donc facile de se représenter exactement l'expérience et, au besoin, de la contrôler en la répétant, ce qui est la meilleure des vérifications.

Dans les expériences de mouvement triangulaire, on a employé successivement la main droite et la main gauche, en s'arrêtant, d'ailleurs, avant l'apparition de la fatigue. La main droite s'adapte généralement plus vite que la gauche, mais ses progrès cessent aussi plus vite. On gagne d'abord en vitesse : plus tard vient la régularité; en cela, d'ailleurs, comme en toutes ces recherches, il faut tenir compte de la force d'attention du sujet (p. 64).

Notons, en passant, que les gauchers exécutent leur triangulation en sens inverse, à rebours des aiguilles d'une montre : M. Johnson en infère que leurs centres diffèrent de ceux des droitiers, sans dire sur quoi il appuie son hypothèse (p. 53). En tout cas, voilà encore une des caractéristiques de la psychologie du gaucher, si intéressante à étudier et encore si mal connue.

Dans le tracé des cercles, on a cherché comment se faisait l'éducation de la main dans cet exercice, et quelle influence exerce sur le tracé la vue d'un modèle.

Le nombre des cercles à tracer était limité à 10, ou même moins, de façon à n'avoir pas à compter avec la fatigue, laquelle apparaît vers le 10e cercle pour la main droite et dès le 7e pour la gauche (p. 65). La régularité dans le tracé croît de jour en jour et ce perfectionnement est plus rapide pour la main droite, plus constant pour la main gauche. Les exceptions sont à l'avantage de la main gauche (p. 67); quant aux dimensions des cercles, généralement elles tendent à diminuer de plus en plus, surtout si l'on se préoccupe de la régularité des contours plus que de reproduire les dimensions mêmes du modèle (p. 69).

Resterait à expliquer comment s'est faite l'adaptation, et à suivre phase à phase le progrès : M Johnson en a essayé l'analyse après quelques expériences sur l'éducation des muscles pas encore entraînés. M. Davis s'exerçait à faire des mouvements du gros orteil, qui étaient enregistrés. Il ne semble pas que cette analyse ajoute aux conclusions précédentes. Mais du moins M. Johnson a très bien mis en lumière que ces courts exercices répétés produisent une adaptation plus rapide et meilleure que les exercices prolongés où la fatigue intervient presque tout le temps. La conclusion pédagogique est facile à tirer (101.)

Enfin l'étude des mouvements rythmés, au commandement d'abord, à la volonté du sujet ensuite, a révélé d'intéressantes particularités individuelles. Au commandement, tous les sujets anticipent le signal durant les trois premiers jours de l'expérience ; cependant ils adaptent de mieux en mieux leur mouvement. Le perfectionnement continue

ensuite, jusqu'à la fin des expériences (7e jour), même chez celui qui continue d'anticiper (95). — Quand le sujet rythme les mouvements à sa volonté, il les accélère de plus en plus, en même temps qu'il les régularise : peut-être parce qu'ils lui deviennent plus faciles.

Les expériences sur l'appréciation de la durée, l'estimation d'un intervalle, sont un peu en dehors de cette série. C'est un sujet qu'il importerait d'étudier à fond, étant donnée son importance, pour apprécier la façon dont la conscience fournit les éléments d'un jugement très simple, immédiat et pour ainsi dire sans matière : et cependant les quelques études faites sur ce point sont plutôt des ébauches éparses que des recherches méthodiques.

M. S. Johnson a fait apprécier des intervalles de 82 Σ, 100 Σ, et 164 Σ. L'inscription se faisait sur cylindre : le sujet entendait, dans une pièce séparée, le son d'un diapason électrique donnant 100 vibrations, et devait apprécier l'intervalle entre l'arrêt de ce son et la reprise du signal. Lorsque ce signal avait duré aussi longtemps que l'intervalle précédent, le sujet réagissait. Il serait sans doute possible d'avoir un dispositif moins compliqué et où la comparaison des deux intervalles ne portât pas d'un côté sur un temps vide, et de l'autre sur la durée d'un son : outre que le son peut modifier l'apparence de la durée, etc. Tel quel, ce dispositif a seulement montré à M. Johnson que les variations individuelles sont ici considérables : les uns apprécient d'emblée assez juste et s'y maintiennent; d'autres commencent par des chiffres à peu près exacts, mais déclinent au lieu d'améliorer leur jugement; quelques-uns seulement rectifient un peu leurs appréciations et gagnent en précision à mesure que l'expérience se prolonge; cela tient sans doute à ce qu'il n'y a pas de point de départ commun (p. 91) Les graphiques (p. 87, 88) montrent bien ces trois catégories, et l'interrogation et l'examen des sujets font conclure que l'estimation du temps dépend d'abord du caractère du sujet, ensuite du point auquel se fixe l'attention (sensorielle ou motrice) et enfin de son pouvoir sur soi-même (p. 90) : trois choses qui pourraient bien, en réalité, n'en faire qu'une. Ces simples conclusions permettent d'apprécier l'importance de cette question qui n'a jamais été traitée à fond et mérite mieux qu'une étude accessoire.

Dr Jean Philippe.

J. R. Angell : Studies from the Psychological Laboratory of Chicago (*Travaux du laboratoire de Psychologie de Chicago*), vol. II, no 2, pp. 69 et suppl. Chicago, University Press, 1899.

Outre un certain nombre de petits travaux publiés dans *Psychological Review* (et qui ont été analysés ici, aux Périodiques), ce fascicule contient une note de M. Buck sur une *illusion visuelle*, quelques expériences de M. Mac Millan sur l'*habitude de diriger ses mouvements*,

et un assez long travail de MM. Angell et Thompson sur les relations de *quelques processus organiques avec la conscience.*

1° L'illusion qui nous fait surestimer les lignes verticales comparées aux lignes horizontales, est-elle due aux mouvements de l'œil, comme le prétend Münsterberg? Il ne le semble pas, car cette illusion change selon que l'on regarde ces lignes assis ou debout, et même lorsqu'on se tourne légèrement de côté;

2° Quels changements ferait subir aux mouvements adaptés pour bien viser et atteindre le centre d'un carton, la perturbation de nos données visuelles, employant par exemple des verres cylindriques?

Deux séries d'expériences ont consisté l'une à noter ce qui se produit quand on déforme l'image toujours dans le même sens en opérant rapidement ou à long intervalle; l'autre à diriger l'attention tantôt sur le mouvement à exécuter, tantôt sur la perception visuelle. On étudiait ainsi d'un côté la formation de l'habitude et de l'autre l'habitude formée.

Les expériences faites sur 11 sujets ont montré qu'il se fait très vite une réadaptation des anciens mouvements pour se plier aux nouvelles conditions : les progrès de cette adaptation sont faciles à suivre et l'on peut les évaluer numériquement. Le stimulant des habitudes provient des tendances psycho-physiologiques, et c'est le but à atteindre qui détermine le contrôle des habitudes en formation.

L'auteur rapproche avec raison ses expériences de celles de Stratton (*Psychol. Rev*, vol. III, p. 611) sur le renversement de la vision directe.

Dr J. PHILIPPE.

G. V. N. Dearborn : THE EMOTION OF JOY. (*Émotions agréables*). *Psychol. Rew.* Suppl. IX, vol. II, 70 p. 1899, New-York.

L'auteur s'est proposé, dans cette monographie, de décrire la joie sous ses deux faces, physique et morale.

Analysant ce phénomène (qui n'est qu'une forme, abstraite par le psycho-physiologue, du courant vital d'un organisme), M. Dearborn y découvre : 1° l'excitation physiologique, 2° des sentiments accompagnés de leur cortège physiologique, 3° une conscience plus nette de l'objet de l'émotion et de ses rapports avec nous, 4° un certain état agréable de conscience, 5° enfin un plus grand sentiment de soi-même, *par lequel on prend conscience de soi expérimentalement aussi bien qu'intellectuellement* (p. 21).

C'est le 4° qui donne à l'émotion sa physionomie propre.

Pour obtenir expérimentalement l'état émotionnel, M. Dearborn a institué une expérience de laboratoire consistant à annoncer successivement au sujet, d'une façon aussi frappante que possible, qu'il va recevoir 10..., 100..., 1000..., 10 000..., 100 000 dollars. Il est regrettable que les conditions de cette expérience ne soient pas assez précisées

pour que le lecteur puisse juger si vraiment le sujet a eu l'illusion qu'il pouvait toucher ces sommes.

Ces expériences ont confirmé la théorie déjà ancienne qui veut que la joie se traduise par de l'expansion, au sens le plus matériel du mot, de l'extension, du redressement du corps. Une émotion nous est agréable dans la mesure où elle nous produit cet effet. M. D. ajoute (et c'est la partie la plus originale du travail) que l'éducation, le milieu social nous conduisent souvent à restreindre ces mouvements par des efforts d'inhibition : ainsi l'annonce d'un héritage suscite aussitôt la conscience des devoirs qu'imposera cette nouvelle situation sociale, une réserve digne, etc., c'est pour cela, dit l'auteur, que dans certains cas, la théorie cinesthésique semble ne pas suffire à expliquer les émotions (p. 18 et p. 66).

Afin d'étudier ces mouvements, l'auteur a fait des recherches sur les réactions motrices involontaires aux excitations agréables et désagréables : elles ont confirmé les vues ci-dessus; même résultat pour les mouvements de l'avant-bras; ceux de la jambe (extension aux odeurs agréables, flexion pour les odeurs désagréables) sont moins nets. Enfin, dans la joie, la circulation[1], explorée à la carotide (qui serait l'endroit de choix) s'accélère : la respiration aussi, quoiqu'elle devienne parfois au contraire plus profonde, diaphragmatique[2].

Dr J. PHILIPPE.

Edw. Grant Dexter. — CONDUCT AND THE WEATHER (*Influence du temps sur le caractère*), *Psychol. Rew.* Suppl. X, pp. 104, vol. II. New-York.

L'influence du milieu, *du temps qu'il fait*, sur notre caractère et la marche de nos idées, est aujourd'hui une vérité banale : mais tout en admettant généralement cette influence, il faut avouer qu'on la connaît encore fort peu, parce qu'on n'a pas étudié de près la façon dont elle s'exerce dans chaque cas en particulier.

Il faut donc savoir gré à M. E. G. Dexter de nous donner ici la première partie d'une étude qu'il complétera à bref délai.

Pour se documenter, il a d'abord sollicité par questionnaire les observations d'un certain nombre de directeurs d'écoles et de pénitenciers : puis il a consulté les statistiques d'arrestations, de suicides de New-York, les carnets d'erreurs des banques, et, sur tout cela, les bulletins météorologiques. (Il aurait voulu étudier aussi cette influence sur le travail manuel, cela n'a pas été possible.) Ces recherches n'ont pas toujours confirmé les idées courantes : ainsi le vent est générale-

1. Signalons l'emploi du moteur électrique pour le cylindre employé à ces recherches.

2. A ce travail est jointe une bibliographie assez complète, malgré des références parfois insuffisantes.

ment considéré comme très défavorable : il est probable en effet qu'il nous enlève de la chaleur, que le travail physiologique est obligé de refournir; mais il ne semble pas avoir les effets qu'on lui attribue ordinairement.

En général, M. Dexter a constaté que la question est beaucoup plus complexe qu'on ne croirait.

Tout d'abord, il faut se dire que l'influence météorologique n'est pas immédiate : c'est généralement en agissant sur le substrat physique de notre vie émotionnelle que les variations du temps nous atteignent par contre-coup. En outre, il ne faut pas oublier que d'autres causes aussi peuvent agir : et dans les écoles, par exemple, il ne faut pas attribuer au temps ce qui peut-être n'est que le reflet de l'état de santé ou d'humeur du maître, etc.

Ces réserves faites, et après avoir aussi exactement que possible éliminé les causes d'erreur [1], M. Dexter croit pouvoir dire que plus on est âgé, plus on est moralement sensible aux variations atmosphériques, et que, dès l'enfance, les filles les éprouvent plus que les garçons.

D'une façon générale, les climats les plus favorables au développement de la civilisation sont situés entre 50° à 70° F. : un peu de froid est d'ailleurs plus que le chaud favorable au travail, et le temps clair plus que le temps humide, sans doute a cause de son influence sur les courants électriques qui sillonnent la terre. Ainsi les punitions sont au minimum au-dessous de 45° F; elles montent au contraire au-dessus de 65° F. : si on mesure le travail à la régularité des présences à l'école, ce sont les mois d'octobre et novembre, de mars et avril qui sont les plus favorisés.

Le vent est généralement considéré comme énervant; à sa grande surprise, l'auteur a vu qu'il n'est pas plus énervant que les jours calmes ne sont sédatifs. Les appréciations, en ce cas, étaient toutes subjectives.

Parmi les autres renseignements recueillis, signalons particulièrement ce qui concerne les erreurs dans les banques : l'examen de leurs

1. Citons en particulier la suivante; elle vaut d'être signalée à ceux qui s'occupent de ces questions :

« Le graphique des punitions scolaires nous avait montré que le vendredi est le jour où il y en a le moins : une baisse de 5 p. 100. Un peu surpris de voir le vendredi une si bonne conduite, j'examinai les documents de plus près, et découvris que cette situation privilegiée était due à l'influence d'une école d'où provenaient près de 80 p. 100 des documents recueillis; au contraire, dans les trois autres écoles étudiées, le vendredi était la pire journée. La façon de comprendre le travail dans l'école la plus nombreuse avait tout simplement retourné les résultats de l'enquête. Je questionnai alors le directeur de cette école sur le programme du vendredi; peut-être trouverai-je ainsi la solution du mystère. En effet, le bon ordre dans cette école tenait en grande partie à l'émulation des élèves pour obtenir le vendredi, en fin de semaine, une mention honorable... parceque les notes étaient arrêtées ce jour-là. On espérait, par sa bonne conduite durant cette journée, effacer les mauvaises impressions des jours précédents. De plus, on sortait ce jour-là un jour plus tôt que d'habitude. Tout cela influait sur la courbe... » (p. 43).

variations est d'autant plus intéressant que c'est à peu près notre seul document de ce côté sur l'influence du temps. A première vue, il semble que les erreurs devraient être d'autant plus fréquentes que l'on est moins maître de soi, ce qui a lieu quand la baisse du baromètre rend le contrôle plus difficile. Mais il arrive que moins on se sent maître de soi, plus on prend garde aux erreurs et mieux on les évite. Aussi reste-t-il moins d'erreurs quand le baromètre est entre haut et bas. — De même pour l'humidité. D'où résulterait que l'équilibre intellectuel souffre moins que l'équilibre émotionnel des variations du potentiel électrique.

Ce travail, dont les résultats nouveaux et intéressants sont encore trop peu précis (l'auteur annonce pour bientôt des documents plus complets et des conclusions plus nettes) est accompagné d'une série de graphiques illustrant fort heureusement le texte, et qui sont de lecture facile.

B. B. Breese : ON INHIBITION (DE L'INHIBITION). *Psychol. Rew.* Suppl. XI, pp. 65 (vol. III), New-York.

Depuis que Weber découvrit que l'excitation nerveuse peut produire non seulement le mouvement, mais aussi l'arrêt, les théories de l'inhibition se sont succédées, et le siège des ordres d'inhibition a été placé tantôt dans la moelle, tantôt dans le cerveau, parfois dans l'une et l'autre.

Depuis Hippocrate jusqu'aux contemporains, on a essayé cinq théories différentes, encore en présence : 1° l'inhibition résulte de l'action des idées les unes sur les autres; 2° c'est une association obstructive; 3° une contradiction logique; 4° une forme de l'activité de la volonté; 5° un phénomène psycho-physique. — M. Breese croit qu'il ne faut parler d'inhibition qu'à propos des phénomènes psycho-physiques, et il dénombre cinq cas : 1° l'inhibition d'une sensation par une autre; 2° celle d'un mouvement corporel par une sensation; 3° par un état d'esprit; 4° par une émotion; 5° enfin celle d'un mouvement volontaire par la volonté. Dans tous ces cas il y a action physiologique.

Pour la résoudre, M. Breese examine la question sous deux aspects voisins : 1° inhibition d'une sensation par une autre; 2° inhibition d'un état mental par suppression de ses éléments moteurs.

C'est l'étude de l'inhibition visuelle résultant de l'antagonisme des deux rétines (stéréoscopie) qui lui a servi de sujet de recherches pour la première partie. Witasek prétend avoir réussi à éliminer cet antagonisme, à l'aide des figures de Zöllner : M. Breese avoue n'y avoir jamais réussi, et il le considère comme radical. Ce serait donc un cas typique d'inhibition naturelle à étudier (p. 20).

Un carton porte deux petits carrés, rayés de hachures opposées dans l'un et l'autre, et vertes dans l'un, rouges dans l'autre, afin qu'on puisse distinguer les carrés. Ceux-ci affectent chacun un point différent de la rétine et l'on peut, grâce à un pendule, rendre mobile un des champs

visuels, l'autre restant au repos. On peut aussi noter sur cylindre, par un dispositif analogue à celui des temps de réaction[1], combien dure le temps de vision, normale ou prolongée par la volonté.

L'œil suit instinctivement l'objet, et par conséquent en prolonge instinctivement la vision : aussi M. Breese a-t-il étudié ces mouvements, en présentant à la vision des carrés ou cercles portant des ornements capables de retenir la vue par leurs linéaments : ces mouvements prolongent la durée de fixation. On fait alors mouvoir le carton en laissant l'œil aussi immobile que possible : puis, pendant qu'on regarde, pour contrarier ses mouvements on contracte un muscle du bras, par exemple; ce qui n'a donné que des résultats indécis; on a aussi changé les dimensions des cartons.

De toutes ces recherches il semble résulter que cet antagonisme n'est pas physiologique (d'autant qu'il n'y a pas de connexion entre les rétines), mais d'origine centrale (p. 35).

A un autre point de vue, on constate que la fatigue et l'exercice ont peu d'influence; il n'en est pas de même de l'éclairage : c'est le carré le mieux en lumière dont la vue s'impose le plus longtemps à la conscience. Enfin cet antagonisme persiste entre les images consécutives : on le constate pour les objets de même couleur et ceux de couleurs différentes.

On ne peut donc expliquer cet antagonisme simplement par des états psychiques : et cependant une simple explication physiologique ne suffirait pas. Il faut y voir l'antagonisme de deux centres de réaction dont l'activité est inséparablement liée aux situations sensorielles.

La deuxième partie de ce travail étudie l'influence de l'inhibition de certains muscles sur un état psychique particulier (certains souvenirs). L'auteur a employé, comme matière de ces souvenirs, des combinaisons de doigts, selon un dispositif incomplètement expliqué, et il a étudié quelle influence avait le fait de retenir la respiration, de s'empêcher de prononcer mentalement des noms de couleur, etc. Cette partie, beaucoup plus brève que la précédente, est aussi moins précise.

M. Breese conclut que l'inhibition physiologique retentit sur nos opérations mentales, et que c'est là un procédé constant dans l'inhibition. Or ce phénomène étant fondamental dans notre vie psychique, c'est lui que les partisans de la théorie kinesthésique des émotions devraient étudier au lieu de se borner à affirmer leur théorie. Nulle excitation interne ou externe n'atteint la conscience, sans avoir à la base une réaction motrice.

Les expériences sur lesquelles s'appuie, en dernière analyse, cette conclusion, paraissent ingénieuses et serrent la question de très près.

1. M. Breese n'examine pas si cette façon de mesurer le temps ne fait pas intervenir l'équation personnelle.

Cependant il nous semble que, prises isolément, aucune en particulier n'est concluante : elles ont seulement l'avantage d'être assez bien ordonnées.

Sh. Iv. Franz : After-Images (*les Images consécutives*) *Psychol. Rew.* Suppl. 12, vol. III, p. 61, New-York.

C'est une étude, très méthodiquement conduite et bien fouillée, des images consécutives. L'auteur s'est attaché aux images visuelles : il a voulu déterminer quelles modifications elles peuvent subir; ses expériences sont claires et les graphiques faciles à lire.

1-2-3. — Ce n'est pas une excitation quelconque qui peut produire une image consécutive : il faut tenir compte de l'intensité, des dimensions et de la durée. Les expériences de M. Franz lui ont montré que l'intensité d'excitation augmente les chances d'images consécutives, ce qui prouve bien qu'elles résultent de la fatigue; elles sont moins nombreuses pour les petites surfaces, plus difficiles à fixer; enfin leur période latente (entre l'excitation et l'apparition) dépend surtout de la force d'attention (p. 18).

Elles persistent d'autant plus longtemps qu'elles ont été plus fortement imprimées, c'est-à-dire que l'intensité d'éclairage, la surface perçue sont plus fortes. La qualité lumineuse influe aussi; les images consécutives en vert sont les plus tenaces.

4-5-6. — Quelle est leur relation avec le type mental? Il semble qu'elles durent plus longtemps chez ceux qui ont la vue meilleure et surtout qui appartiennent au type visuel. D'ailleurs l'imagination semble, en ceci, avoir un rôle aussi important que l'attention (p. 34), c'est ce qui explique leurs fluctuations : sous des causes plutôt mentales que physiologiques, elles disparaissent et reparaissent plus ou moins de fois. Mais le changement de couleur semble dû à d'autres causes : pourquoi la même excitation ne produit-elle pas toujours chez la même personne des images consécutives identiques? les teintes sombres sont les plus fréquentes, le rouge le plus rare. Peut-être cela tient-il, comme l'avait cru Fechner, à la durée de l'excitation : cependant les recherches de M. Franz n'ont pas confirmé cette vue.

7-8. — Ces images sont projetées dans l'espace : la troisième dimension ne leur fait pas complètement défaut, ce qui les rapprocherait des perceptions plus que des sensations. Il convient de noter qu'elles épousent les contours des objets sur lesquels on les projette (p. 43). Quant au transport de l'image d'un œil à l'autre, question qui a soulevé tant de polémiques, M. Franz, après Delabarre, le juge tout apparent : en réalité, nous ne distinguons pas le champ visuel de l'un et l'autre œil; tout se réduit donc à une apparence de transfert. En tout cas, l'image ne lui paraît pas être d'origine centrale.

L'étude se termine par un historique de la question, avec indication des questions connexes, et une bibliographie assez complète.

D[r] J. Philippe.

R. S. Woodworth. — THE ACCURACY OF VOLUNTARY MOVEMENT (*L'Habileté motrice volontaire*). *Psychol. Rew.* Suppl. XIII, 114 pp., vol. III, New-York.

L'étude des mouvements est une des caractéristiques de la psychologie contemporaine : elle a vu qu'il n'y a pas que les perceptions et l'intelligence, mais encore des mouvements, des actions et réactions. Les éducateurs surtout comprennent que l'éducation de la volonté et du corps a un rôle capital. — Et cependant on connait à peine les mouments. Il y a une psycho-physique des sensations : l'analogue n'existe pas pour les mouvements. C'est à peine si l'on commence à les étudier : et le peu que l'on a fait se rapporte à leur perception et à leur mémoire plutôt qu'à leur production, à leur génération; comme si la perception du mouvement touchait seule la conscience : et sa production, sa préparation, nous échappaient.

L'étude scientifique du mouvement est la première condition d'une psychologie scientifique de la volonté.

C'est en partant de ces points de vue que M. Woodworth aborde l'étude des mouvements : il la conduit avec la précision et la méthode d'un véritable expérimentateur; ses procédés sont en général clairement exposés, ses graphiques et ses tableaux de résultats faciles à lire : et si parfois quelques hypothèses (particulièrement en ce qui concerne le sens musculaire) paraissent un peu hasardées, elles valent néanmoins qu'on s'y arrête et les examine avec attention, car elles ont le rare mérite d'éclairer les questions, sinon de les résoudre. C'est en cela d'ailleurs que l'hypothèse digne de ce nom diffère d'une supposition quelconque.

1° L'étude de M. Woodworth débute par une brève revision des travaux antérieurs, en particulier de ceux de Goldscheider, Hall et Hartwell, Loeb, Fullerton et Cattell, Delabarre, Münsterberg, Bryan : ces travaux concernent soit la conscience que nous pouvons avoir de nos mouvements, soit l'application à ces mouvements de la loi de Weber, soit le développement de l'habileté motrice comparée à celle des autres sens et du corps en général (p. 16).

2° Les expériences ont été faites au laboratoire de l'Université de Colombia : l'auteur indique la méthode employée pour faire tracer un nombre défini de lignes dans un temps donné, coupé par les battements du métronome, etc. — pour calculer les moyennes (ce dernier calcul a été fait en indiquant l'erreur non selon l'erreur probable, mais selon l'erreur de la moyenne carrée, qui est proportionnelle et d'environ 48 p. 100 plus grande, ce qui fait mieux ressortir les relations (p. 25).

3° *Relation de la précision à la vitesse.* — Les mouvements sont moins précis quand on force leur rapidité : mais si le mouvement est machinal, il devient au contraire d'autant plus précis qu'on va plus vite, surtout pour la main droite (p. 30). L'auteur a étudié les mouvements de la main droite et de la gauche avec les yeux ouverts et les

yeux fermés pour l'une et l'autre : c'est avec les yeux ouverts que les mouvements présentent le moins d'erreurs, mais ils sont plus troublés par l'accélération de la vitesse[1].

Cette diminution de la précision, à mesure que s'accroît la vitesse, paraît due à la difficulté croissante de la perception et de l'adaptation (p. 37). Le contrôle exercé sur le développement du mouvement n'est d'ailleurs pas le même à ses divers moments : de plus, la précision diminue à mesure que croît l'intervalle entre les expériences. Il semble que le meilleur intervalle, pour la main droite, oscille autour de 0″85 (p. 44).

Dans ces expériences, on a toujours vu le contrôle devenir presque impossible dès que le nombre de mouvements à la minute dépassait 300.

4° *Répartition de la précision au début et dans le cours du mouvement.* — Quand on veut piquer une pointe de crayon juste sur une lettre, il faut, une fois le crayon déjà orienté vers la lettre, tâtonner encore un peu et faire quelques petits mouvements pour tomber juste. Dans ses expériences, M. Woodworth a vu que la précision, lorsqu'elle doit être très grande, ne s'obtient pas dès le début : elle se fait peu à peu en cours de route, et surtout à la fin, par une série d'adaptations.

5° *Vérification de la loi de Weber.* — Cette loi ne s'applique directement qu'aux sensations : mais on pourrait conjecturer qu'elle s'étend aussi aux mouvements, et que l'erreur est proportionnelle à la longueur du mouvement.

Partant d'une assimilation, peut-être trop étroite, de la perception au mouvement, M. Woodworth estime que, dans l'exécution d'un mouvement, nous ne sentons que les points de repère nécessaires à cette exécution : nous glissons sur le reste. En fait, il a constaté que l'erreur croît avec l'étendue du mouvement, mais non en proportion (p. 65) : en tout cas, elle croît moins qu'on ne croirait.

6° *L'erreur de perception et l'erreur de mouvement.* — Ce sont deux erreurs différentes, comme le montre la dissociation qu'on peut en faire; de plus, leur somme ne rend pas compte de l'erreur totale : cherchons donc d'où vient le résidu.

7° *Les bases sensorielles du contrôle du mouvement.* — De cette recherche faite par une série d'expériences minutieuses et qu'il est impossible de résumer, M. W. conclut que nous possédons le sentiment ou sensation de l'étendue du mouvement, laquelle ne peut se ramener à une sensation d'intensité ou de durée ou de positions initiale et finale (p. 80). C'est pourquoi, dit-il, les lignes sont d'autant plus difficiles à reproduire qu'elles sont plus longues : évidemment cela ne

1. Il n'est pas dit si la main gauche trace de droite à gauche ou de gauche à droite, ce qui a son importance. En ce qui concerne l'analyse de la vitesse aux diverses phases du mouvement, l'auteur aurait tiré grand secours de l'emploi de la plume électrique Edison.

serait pas, si on les repérait seulement par leur début et leur fin : il faut supposer aussi des repérages intermédiaires :

Évidemment cela ne signifie pas que ni la durée ni l'intensité du mouvement n'aident à juger : mais rien de cela n'est primitif comme la sensation directe de l'étendue du mouvement (p. 86), et c'est cette sensation des mouvements qui en contrôle l'étendue, soit dit sans vouloir diminuer l'importance de l'image mentale du mouvement; mais nous ne pouvons, selon l'expression de James, inférer que ce qui nous est déjà plus directement connu (p. 87).

C'est évidemment là l'idée maîtresse du travail de M. Woodworth : tout le développement des précédentes expériences tendait vers elle, et le reste en est comme une conséquence découverte dans les faits. Ceux qui critiqueront la conclusion proposée (le sujet n'étant pas de ceux qui se peuvent résoudre au premier effort) reconnaîtront du moins que l'expérimentateur a serré de très près la difficulté à éclaircir.

8° *Effets de la fatigue et de l'exercice.* — La fatigue diminue la précision, mais beaucoup moins qu'on ne croirait, surtout quand il s'agit de mouvements rapides. Son effet se fait d'ailleurs sentir au milieu de la série plutôt qu'à la fin, d'après une loi qu'on peut énoncer : *la fatigue accroît l'erreur, mais la pratique tend à l'éliminer* (p. 94). L'attention n'est donc pas seule en cause : cependant il faut qu'elle ne faiblisse pas et que la fatigue n'intervienne pas pour que l'exercice améliore le mouvement, assez lentement d'ailleurs.

Quant à la rapidité, elle agit diversement : un mouvement très rapide se déforme; trop peu rapide, il ne progresse pas. Il faut une vitesse moyenne : la main droite s'éduque tant que le nombre des mouvements ne dépasse pas 400 par minute; la gauche faiblit déjà à 100.

La fin de cette étude est consacrée à l'examen des divers mouvements dont se compose l'écriture cursive : les doigts, le bras et l'avant-bras y ont chacun leur rôle, et la prédominance de l'un de ces trois éléments caractérise l'écriture. Il semble que l'on doive développer surtout les mouvements de l'avant-bras. « Ils sont plus libres, plus faciles, et moins sujets aux crampes que ceux des doigts, et aussi plus rapides; ils n'ont pas la même tendance que les autres à déprimer les lettres dans l'écriture rapide, et sont plus réguliers en ce qui concerne la direction du coup de plume. La hauteur et l'alignement des lettres seraient plus réguliers, et, certainement, l'ensemble serait plus facile à lire. » Conclusions qui pourront servir aux graphologues et aux calligraphes.

Dr JEAN PHILIPPE.

III. — Sociologie.

E. Bernstein. SOCIALISME THÉORIQUE ET SOCIALDÉMOCRATIE PRATIQUE; vol. in-18 de XLIV-305 pages. — **K. Kaustky.** LE MARXISME ET

SON CRITIQUE BERNSTEIN; ANTI-CRITIQUE; vol. in-18 de XXXI 364-pages; Stock éditeur, Paris, 1900.

Je résume ces deux volumes en un seul compte-rendu, parce que le second est la réponse au premier. M. Bernstein, voyant le danger que fait courir à son pays le culte de théories surannées, a convié les socialistes à reviser leurs formules et leur a soumis de très instructives réflexions dans ce but : son livre est essentiellement une œuvre de bonne foi; l'auteur, au risque de beaucoup d'ennuis, *cherche* la vérité. L'effet a été considérable; on a déversé des hottées d'injures sur M. B... et M. Liebknecht s'est, tout naturellement, distingué dans ce concert; mais M. Kaustky veut donner des raisons et il estime que le doyen de la socialdémocratie ne connaît rien à ce dont il parle (p. XXX). Le livre de M. K... s'adresse malheureusement surtout à des orthodoxes, qui demandent à être rassurés; il est, par suite, peu nstructif, comme toutes les apologies d'un parti. M. B... avait émis des doutes sur la valeur scientifique des formules; il fallait lui répondre en précisant le sens des thèses; c'est malheureusement ce que n'a pas fait M. K...

La plus grande partie de cette discussion porte sur les crises commerciales, la surproduction, la concentration des industries, la répartition des revenus, l'accroissement de la misère; ce sont des questions étrangères aux cadres de cette revue; d'ailleurs Marx n'a guère fait, sur ces points, que rééditer des idées qui étaient courantes parmi les socialistes il y a cinquante ans. Il est à regretter que les travaux de M. Pareto sur les revenus et de M. Juglar sur les crises soient inconnus en Allemagne. M. K... emploie de singuliers arguments; c'est ainsi qu'il trouve une preuve de l'accroissement de la misère en France dans la diminution de la natalité et de la nuptialité [1]; les questions économiques lui sont étrangères.

Je vais examiner seulement la discussion engagée sur ce que les socialdémocrates regardent comme les thèses fondamentales.

a. M. B... estime qu'on attache une importance exagérée à la théorie de la valeur; M. K... me fournit aucune explication scientifique sur les points obscurs de cette théorie, que les socialdémocrates ne semblent pas désireux de voir devenir claire. Marx n'a point vraiment donné de théorie de la valeur, mais une théorie de l'équilibre économique, qui se réalise dans un pays fermé, soumis à un régime capitaliste singulièrement simple. Les écrivains socialdémocrates équivoquent sur le mot *travail*; tantôt c'est l'activité de *toute la société* pourvue de ses instruments; tantôt c'est l'activité des *seuls ouvriers*, considérés en faisant abstraction des instruments; dans le premier sens, toute richesse provient du travail et une partie de ce travail est employée à fournir le profit capitaliste, tandis qu'une autre partie correspond au salaire. On s'exprime de manière à laisser entendre aux ouvriers

1. Dans l'édition française (p. 231), il n'a conservé que cette deuxième cause.

qu'une partie de leur travail (deuxième sens) est détournée indûment par le capitaliste : « Le capitaliste, dit M. Jaurès, retient une partie du travail incorporé par le salarié à la marchandise ». (*Mouvement socialiste*, 1r mars 1900, p. 260). Le profit est qualifié de *travail impayé* (M. Guesde dit même *volé*) ; ce n'est pas là une vérité scientifique; c'est une coupable équivoque sur les mots.

b. M. B... pense qu'il faut corriger les rigides formules du matérialisme historique, en tenant compte d'observations d'Engels publiées en 1895 ; il ne veut surtout pas que l'on croie à une prédestination (p. 85) ; il veut reconnaître l'importance de l'activité libre de la volonté collective, qui se traduit par la législation et par les changements dans les mœurs ; il veut qu'on tienne compte de l'influence des considérations morales sur l'histoire politique. M. K... est intraitable sur ces questions, surtout sur la dernière (p. 44) : la morale est le cauchemar de la socialdémocratie.

M. K. soutient que Marx et Engels ont « fait entrer les *faits historiques* dans le domaine des faits nécessaires » (p. 21) et qu'ils ont été toujours *déterministes* (p. 20). Malheureusement il se trouve que Marx et Engels n'ont pas voulu « ensevelir leurs nouveaux résultats scientifiques dans des gros livres à l'usage exclusif du monde savant » (p. 69) et qu'on ne possède que des petits textes prodigieusement obscurs. M. K... ne paraît pas se douter de cette obscurité; dans la préface à la *Critique de l'économie politique*, qui est pleine de réminiscences hégéliennes, il ne cherche pas à découvrir le sens spécial et technique des mots *bestimmen, bedingen, bewusstsein, sein*, etc., que les commentateurs emploient à tort et à travers. Qu'est cette détermination historique ? Comment peut-on la constater et comment en faire usage ? Il nous renvoie aux travaux des historiens marxistes, estimant que les discussions d'éclaircissement sont purement *scolastiques* (p. 17). Où sont donc ces travaux? Si le type est vraiment la brochure de Marx intitulée *XVIII brumaire* (p. 23), le matérialisme se réduit à une étude concrète des classes sociales; si M. K... a en vue la compilation sur l'histoire du socialisme qu'il dirige, il nous donne de tristes modèles; car cette compilation renferme pas mal de parties ridicules; — se moque-t-il du public quand il prétend que les marxistes éclairent l'histoire par l'étude de la prehistoire (p. 28)? On sent facilement qu'il n'est jamais arrivé à M. K... de faire des recherches historiques suivant les méthodes modernes.

c. Il est fort difficile de savoir ce que Marx et Engels appelaient leur méthode dialectique empruntée à Hegel; je crois qu'ils n'entendaient point par ce mot une même chose; M. K... n'entre pas dans le cœur de la question; il défend la dialectique; mais il trouve moyen de ne pas nous apprendre ce qu'il entend par ce terme. M. Jaurès a, lui aussi, défendu la dialectique : d'après lui c'est une manière de mettre en évidence des contradictions et de trouver la solution nécessaire : le mode de production collectif s'oppose à l'appropriation individuelle et

la solution est dans le communisme qui permet de posséder en commun ce qui est produit en commun (*Mouvement socialiste*, p. 271). Engels appelait dialectique une suite d'états revenant à un point de départ amplifié (la graine se nie en germant, la plante plus tard se nie en fructifiant).

M. B... reproche à la dialectique de subordonner l'histoire à un auto-développement de l'idée et de tomber ainsi dans l'arbitraire (p. 37). M. K. prétend que Marx n'a point prévu l'avenir par la dialectique et qu'il s'en est servi seulement comme procédé d'exposition (p. 50). J'avais émis la même opinion il y a quelques années (*Devenir social*, octobre 1897, p. 874). J'ai d'ailleurs signalé, plusieurs fois, que Marx n'a explicitement employé l'appareil hégélien que dans l'avant-dernier chapitre du premier volume du *Capital* : est-il raisonnable d'attacher tant d'importance à une chose si exceptionnelle; les social-démocrates feraient sagement de renoncer à la dialectique.

Ils y tiennent parce qu'ils tiennent à l'idée de *fausse évolution* dont Marx et Engels ne se sont jamais débarrassés [1]. L'histoire est divisée en tranches, dont la durée est indéterminée, qui sont caractérisées chacune par une formule qui s'applique seulement à un état moyen, et qui se succèdent d'après une loi logique que l'on prétend découvrir. Pas moyen, avec cette méthode, d'étudier le passage d'une région à une autre; en effet les qualités caractéristiques de l'état moyen ne conviennent pas aux extrémités; le passage est un accident livré au hasard et sur le quel la volonté humaine a une grande action, soit pour l'accélérer, soit pour en atténuer les misères. L'appréciation du chemin à parcourir manque, dit M. B... (p. 44); on aboutit à accorder une confiance illimitée à la dictature révolutionnaire et à ne guère tenir compte de l'évolution morale des masses. C'est à cause de ces conséquences que M. B... proteste contre la dialectique.

Le livre de M. B... a fait scandale en Allemagne, parce qu'il discute les questions d'une manière *laïque*, parce qu'il étudie l'œuvre de Marx et d'Engels comme celle de tous réformateurs sociaux, en admettant que leur pensée a évolué. On était habitué à une *exégèse cléricale*, qui prend l'œuvre en bloc et en tire des textes. M. Bourdeau a signalé que c'est de cette manière que procède M. K... (*Musée social*, octobre 1896, p. 127). A mon avis il faudrait aller plus loin et séparer résolument Marx d'Engels; M. Woltmann l'a essayé, et cette tentative indigne M. K. A mon avis Marx a seul laissé des œuvres ayant une valeur philosophique; Engels a fait de la grosse vulgarisation, à laquelle il a donné une forme pédantesque et métaphysique pour plaire au goût allemand; mais beaucoup de personnes fort compétentes estiment que l'hégélianisme est fort innocent des thèses qu'Engels a prétendu en faire dériver. M. K. me semble avoir sur les

1. Cf. ce que j'ai dit dans la préface à « *Formes et essence du socialisme* », par S. Merlino. (p. XLI).

méthodes hégéliennes de singulières idées; tandis que M. B. relève (comme avait fait M. Sombart, mais plus exactement) le dualisme qui existe chez Marx, qui tantôt raisonne en philosophe évolutionniste et tantôt parle si souvent en révolutionnaire blanquiste, M. K... trouve que ce dualisme ne constitue pas une « erreur » mais « le grand fait historique du socialisme de Marx : la *réconciliation* du socialisme utopique et du mouvement ouvrier primitif *en une unité plus haute* » (p. 68); qu'il essaie de le prouver! Ce sont là des mots, rien que des mots, destinés à produire de l'effet sur le public allemand : l'Allemand veut des raisons inaccessibles à la simple logique latine.

G. SOREL.

Jacques Lourbet. — LE PROBLÈME DES SEXES. — (V. Giard et E. Brière, éditeurs.)

Dans ce livre, beaucoup de science et d'érudition alliées aux plus louables sentiments; une réfutation très solide et très sérieuse de certains dogmes soi-disant scientifiques comme, par exemple, le prétendu rapport entre l'intelligence et le poids du cerveau, etc.

Mais on ne peut s'empêcher de constater que le problème des sexes n'est pas abordé de front, sur son véritable terrain, et il existe, par conséquent, entre les prémisses et les conclusions de M. Lourbet, une certaine disproportion qui déroute le lecteur.

C'est à peine si l'auteur parle du mariage; cinquante lignes sont consacrées à la réhabilitation des filles-mères; la question de la prostitution est à peine effleurée.

Or, ce sont là précisément les points délicats, les régions encombrées de difficultés et d'obstacles, peut-être insurmontables, en tout cas les côtés véritablement intéressants du problème des sexes.

Quand on néglige, en effet, dans la vie de l'homme et de la femme, tout ce qui se rapporte à l'œuvre de la perpétuation de l'espèce, l'égalité des deux sexes devant la loi s'impose, même si l'on admet, à tort ou à raison, entre l'homme et la femme, des inégalités d'ordre essentiel, constitutionnel en quelque sorte.

La femme est un être humain, au même titre que l'homme; en tant qu'être humain, en tant que personne humaine, elle doit jouir des mêmes droits. Qu'elle soit, en *moyenne*[1] plus petite, moins forte physiquement, moins apte aux inventions en tout genre, qu'importe? Il n'y a point de lois spéciales pour les hommes grands ou petits, forts ou débiles, intelligents ou sots, et il ne peut y en avoir. Car la loi, qui dispose d'une façon générale, ne peut disposer que d'après des présomptions fondées sur les moyennes, — des moyennes aussi basses que possible — et il n'existe aucune relation connue entre la moralité,

1. Ne pas oublier qu'une moyenne est le seul chiffre peut-être dont on puisse dire qu'il est certainement faux.

l'aptitude à telle profession, l'intelligence, le génie et tel ou tel caractère physique, comme la taille, le poids, la force.

Pour ce qui est des professions, J. Stuart Mill a complètement raison; le classement se fera, là comme ailleurs, par la libre concurrence et, à la longue tout au moins, il est infiniment probable que les femmes useront de leur liberté pour se diriger dans les voies qui conviendront le mieux à leurs qualités spéciales.

Il serait déraisonnable, sous prétexte que la taille moyenne est plus petite pour l'un des sexes que pour l'autre, d'obliger les femmes à entrer dans l'édifice social par une porte plus petite que celle réservée aux hommes. Il est bien plus naturel et plus équitable d'ouvrir une seule porte, assez haute pour que tous et toutes puissent passer dessous sans se courber. Pas de doute là-dessus.

Mais encore une fois, ce n'est pas là le vrai problème des sexes, et il faut avoir le courage de l'envisager en face. Dans l'œuvre de la perpétuation de l'espèce, le rôle de la femme et celui de l'homme ne sont nullement égaux, ni même équivalents.

Je ne parle pas ici de la conception, dont la théorie est encore trop obscure et mal connue pour qu'il soit possible d'en tirer une conclusion quelconque. Mais la gestation, la parturition, l'allaitement, la première éducation de l'enfant, toute cette tâche si laborieuse, si pénible, si douloureuse, si assujettissante, dévolue à la mère, n'a point son équivalent dans les attributions du père. Et, sous ce rapport, la femme a été traitée par la nature d'une façon si cruelle, si barbare, qu'on s'est évertué à en forger des explications comme la fable du fruit défendu, par exemple.

Il a fallu surtout trouver une compensation, car un être aussi visiblement opprimé par les fatalités naturelles est absolument hors d'état de pourvoir, à lui seul, à la nourriture, à l'entretien, à la défense de la famille. Cette tâche a été réservée au père.

Mais quelque pénible et ardue qu'elle puisse être à certains moments, cette tâche elle-même constitue une compensation très insuffisante, et il n'y a pas un homme de cœur, animé de sentiments généreux et délicats qui, assistant à la naissance d'un de ses enfants, ne se demande avec angoisse comment il pourra jamais, à force de tendresse, de soins, de dévouement, faire oublier à sa compagne de pareilles souffrances.

Si cette compensation — la seule que puisse donner la loi — est insuffisante, où en trouver une autre? Pour ma part je ne vois que le respect, la considération, la déférence, les honneurs en un mot dont la société pourrait et devrait entourer la mère. On honore le soldat qui, dans une bataille, risque sa vie pour sa patrie. A chaque grossesse, la femme aussi risque sa vie et sa santé pour la perpétuation de l'humanité.

Mais la question est plus compliquée encore. L'affection paternelle n'est pas, à proprement parler, un sentiment naturel. L'homme ne

s'attache à ses enfants, ne travaille pour eux qu'à la condition qu'il les croie bien à lui, et en raison même des soins qu'il leur a donnés. Or la preuve matérielle de la paternité est impossible à fournir. Ce sentiment procède d'un *acte de foi*, en quelque sorte, de la confiance absolue dans la fidélité de la femme à laquelle l'homme a donné son nom.

De là ce concept particulier de l'honneur féminin qu'on retrouve chez tous les peuples sous des formes différentes; de là cette sévérité pour les infidélités de la femme, cette indulgence relative pour celles de l'homme; inégalité, logiquement choquante, qui ne s'explique et ne se justifie que par l'intérêt social, attaché à la conservation de la famille, au maintien et au développement du sentiment de la paternité.

De là enfin cette institution du mariage qui est, *quoi qu'on die*, la pierre angulaire de la société et qui, par essence, hors certains cas morbides très rares, est et doit être indissoluble. En effet, la physiologie nous apprend que souvent les enfants d un second lit ressemblent à ceux du premier. Pour le second mari d'une veuve, cette ressemblance n'a rien d'inquiétant. Pour le mari d'une femme divorcée, il n'en est pas de même, et le sentiment paternel dans ce dernier cas doit être singulièrement affaibli par la possibilité de ce doute. La thèse récemment portée au théâtre par M. Hermant, dans l'*Empreinte*, est aussi d'une vérité profonde, et, à ces titres divers, on peut dire que le rétablissement du divorce est une des erreurs les plus graves de la période trentenaire qui vient de s'écouler.

Quant à « l'union libre » que le romantisme et ses divers succédanés ont portée aux nues, il est à peine besoin de l'examiner. La société ne peut s'occuper d'une association qu'on ne lui fait même pas connaître officiellement. C'est, du reste, une des plus monstrueuses exploitations de cette inégalité constitutionnelle des deux sexes. L'homme qui préfère au mariage l'union libre, de quelques dehors poétiques qu'il essaye de parer la chose, est tout bonnement un monsieur qui veut se réserver les moyens de planter là, quand il le voudra, la femme qui a eu la sottise de l'écouter, et de laisser à sa charge exclusive les enfants qui seront nés de cette association précaire.

Mais ici surgit une question d'une épouvantable gravité et dont les difficultés semblent insurmontables. Je veux parler de la prostitution publique, tolérée, patentée par l'État.

Au point de vue social, c'est-à-dire au point de vue de la constitution de la famille qui est la vraie molécule sociale[1], le mariage a été fondé sur les bases de la fidélité réciproque des époux, avec une tolérance particulière pour les infidélités de l'homme.

Or voici que, sur un point essentiel, la société se trouve en contradiction avec la nature. L'homme est ou peut être pubère à partir de quinze

1. On ne peut attribuer ce rôle à l'individu dont la durée n'est pas comparable à celle de la société, dont l'existence même ne peut se concevoir en dehors du milieu social.

ou dix-huit ans; avant vingt-quatre, vingt-six ans, souvent même plus tard, surtout dans les conditions de la vie moderne, il ne lui est guère possible de songer à fonder une famille, c'est-à-dire à se marier.

Que faire, comment se conduire pendant cette période? Théoriquement, il n'y a qu'une seule solution acceptable, c'est la solution adoptée par l'Église catholique, la continence absolue, solution admise d'ailleurs et généralement pratiquée pour une nombreuse catégorie de jeunes filles. Mais, soit que l'éducation plus libre donnée aux jeunes gens surexcite en eux des appétits irrésistibles, soit que les exigences du tempérament masculin soient plus impérieuses, cette continence est bien difficile à observer. Elle peut offrir même de très graves inconvénients sur lesquels il est inutile d'insister. En tout cas, il existe un grand nombre des célibataires de tout âge auxquels il serait impossible de l'imposer.

C'est alors qu'intervient la prostitution publique, cette plaie peut-être incurable des sociétés humaines, et par laquelle toute une catégorie de femmes est vouée au plus monstrueux et au plus révoltant esclavage [1]. Et ce qu'il y a de plus choquant, c'est que ces femmes, vouées à la satisfaction des appétits masculins, sont méprisées de tous, spécialement de ceux qui s'en servent.

Cette prostitution a existé dans tous les pays, dans tous les temps, dans tous les lieux avec le régime de la monogamie comme avec celui de la polygamie. Même à Rome, sous le gouvernement temporel d'un prêtre chrétien, prêchant une morale ascétique, estimant le mariage lui-même moralement inférieur au célibat, la prostitution *non approbabatur sed tolerabatur ad cavenda majora mala.*

Tous les efforts tentés pour guérir ce fléau sont restés infructueux; les plus anciens comme les plus récents n'ont fait plutôt que l'aggraver. L'avenir sera-t-il plus heureux? Cette question reste la plus grave et certainement la plus difficile à résoudre parmi celles qui composent le problème des sexes.

L'œuvre de la maternité une fois terminée, les femmes pourraient et devraient avoir un libre accès aux fonctions publiques, administratives surtout. Elles y apporteraient, plus que les hommes souvent, au moins dans le détail, des aptitudes naturelles développées et exercées par les soins antérieurement donnés au ménage. Les communes, les hospices, les bureaux de bienfaisance, etc., gagneraient très probablement, et beaucoup, à être administrés par des femmes.

Il y a trente ans, au moment du siège de Paris, de nombreuses associations se formèrent pour donner du travail et des secours aux familles nécessiteuses. Les associations constituées par des hommes

1. Dumas en a donné cette définition féroce autant que vraie : « pour une somme qui varie de vingt centimes à vingt francs, le premier goujat, le premier ivrogne venu peut posséder une femme *vivante* et assouvir sur elle la brutalité de ses appétits. »

perdaient des jours et des semaines à élaborer « des règlements », à nommer des présidents, vice-présidents, secrétaires, etc. En quarante-huit heures, au contraire, les associations constituées par des femmes avaient déjà fait œuvre utile et secouru de nombreuses misères. Ce qui faisait dire à un philosophe contemporain : « Ce qu'il y a décidément de meilleur dans l'homme » c'est la femme.

GEORGES GUÉROULT.

IV. — Morale.

Léon Noël. — LA CONSCIENCE DU LIBRE ARBITRE. 1 vol. in. 12 de VII-288 pp. Louvain, Institut supérieur de philosophie, et Paris, Lethielleux, 1899.

L'essai de M. Noël, ainsi que lui-même nous en avertit dès l'avant-propos, se rattache à la doctrine de saint Thomas, « vieille de plusieurs siècles, neuve toujours » (p. VI). Cela n'empêche pas l'auteur d'être, en général, exactement informé en ce qui concerne les doctrines actuelles, et de les présenter sous leur vrai jour, ce que ne font pas tous les néo-scolastiques. — L'importance du problème du libre arbitre n'est pas exagérée par lui; il y voit, avec quelque raison, le point central de la spéculation contemporaine, et il note justement les liens étroits qui unissent ce problème à celui de la connaissance (p. V). Il n'a pas voulu, d'ailleurs, épuiser la question du libre arbitre. Il s'est proposé de retracer l'état actuel de cette question, et de rétablir dans ses droits un argument trop dédaigné, celui de la conscience immédiate. D'ailleurs, il ne pouvait rendre à cet argument sa place légitime sans remonter à des considérations métaphysiques relatives à la substance et à la cause. De là la division de l'ouvrage en cinq chapitres : 1° *L'antinomie*, telle qu'elle est posée par *Kant*, entre le déterminisme et la liberté, c'est-à-dire entre la science et la morale ; 2° *L'explication déterministe* de la morale et de la liberté ; 3° *Les théories indéterministes*, qui font évanouir la science ; 4° *La question de fait*, c'est-à-dire l'analyse de la conscience et la découverte indéniable de la liberté de choix ; 5° *La question de droit*, c'est-à-dire l'explication de la liberté de choix par la finalité de l'acte et par l'action divine, double raison du libre arbitre.

1° M. Noël expose brièvement la théorie kantienne de la connaissance. Il remarque, avec M. Boutroux, que les recherches de Kant portent, non pas directement sur l'être, mais sur les conditions de la science et de la morale. De là, une séparation radicale entre les deux domaines : la science n'atteint que les phénomènes, et elle ne fait aucune place à la liberté ; la morale a pour effet la volonté raisonnable et elle postule l'autonomie de la raison, c'est-à-dire la liberté. Kant ne peut admettre la conscience du libre arbitre, car toute conscience est phénoménale et soumise au déterminisme ; mais il admet la conscience de la responsabilité, laquelle exige la réalité du libre arbitre. — Telle

est l'antinomie kantienne. Kant essaye de résoudre l'énigme par sa théorie de la chose en soi, de la liberté intelligible ; mais M. Noël ne croit pas à l'efficacité de cette solution. Il arrache à Kant lui-même l'aveu que cette théorie nous assure uniquement une responsabilité dans l'ordre idéal. L'antinomie est insoluble, parce qu'il y a une contradiction implicite au fond du kantisme. Aussi la spéculation post-kantienne a-t-elle dû renoncer à ce dualisme. Les uns ont opté pour la science : ce sont les déterministes. Les autres ont cru opter pour la morale et la liberté : ce sont les indéterministes. Kant est donc le promoteur de tout le mouvement contemporain.

2° Les déterministes, à quelque école qu'ils appartiennent, voient dans le déterminisme absolu la condition essentielle de la science. Cela tient à leur phénoménisme. Si, en effet, toute réalité se réduit au phénomène, le seul enchaînement que l'on puisse concevoir entre les choses sera la transformation d'un phénomène en un autre phénomène, la substitution mécanique, ou plutôt l'apparence de transformation et l'identité foncière. — Ce déterminisme phénoméniste revêt plusieurs formes, monisme mécaniciste de Spencer, épiphénoménisme des psycho-physiologistes, théorie des idées-forces de M. Fouillée. Mais, sous ces diverses formes, il doit rendre compte du sentiment du libre arbitre et du sentiment de la responsabilité. — L'explication du premier de ces sentiments revient toujours à l'admission d'une nécessité qui nous régirait à notre insu, suivant la théorie de Spinoza. M. Fouillée, ainsi que Wundt, donne à cette explication une forme plus savante, en recourant à l'intervention inaperçue du caractère psychique. Quant au témoignage que rend la conscience en faveur du libre arbitre, Stuart Mill l'écarte en observant que la conscience porte uniquement sur ce qui est actuel. M. Fouillée voit le défaut de cette réponse; la conscience perçoit les tendances inachevées et opposées, elle assiste donc à l'équilibre instable entre les contraires. Mais cet équilibre instable n'en est pas moins déterminé, et la décision finale n'est donc pas l'œuvre d'une spontanéité sans motifs; les motifs sont actifs et non inertes, et ils luttent pour la victoire; c'est le plus fort qui l'emporte. — Quant au sentiment de la responsabilité, lequel implique celui du bien et celui de l'obligation, les déterministes prétendent que leur doctrine en rend compte mieux que la doctrine opposée, en raison du lien qu'elle établit entre les phénomènes de l'âme. Ils ajoutent, avec Stuart Mill, que nous pouvons, tout déterminés que nous sommes, modifier notre caractère, et que là réside le secret du sentiment que nous avons de la liberté morale.

3° Pourtant une réaction s'est produite contre le déterminisme, et cela au nom du sentiment moral, lequel implique un désintéressement incompatible avec la détermination absolue. M. Fouillée cherche à concilier les deux points de vue grâce à un moyen terme qui sera l'*idée de liberté*. L'image de la liberté se trouve ainsi réalisée *dans le déterminisme*. D'autre part, la possibilité d'une liberté individuelle dans l'Incon-

naissable viendra lever toutes les hésitations, et nous pourrons agir et nous attribuer nos actes. — M. Balfour va plus loin. Il voit dans la liberté un objet de *croyance*, et il met la morale au-dessus de la science — M. Renouvier, qui rejette le noumène kantien, veut introduire la liberté dans les phénomènes. La liberté est l'objet d'une croyance nécessaire, car seule elle peut fonder la certitude. Le déterminisme absolu est absurde, car il implique l'admission du nombre infini ; il n'a rien de scientifique, et il n'y faut voir qu'une hypothèse abusive. La liberté phénoménale a sa place naturelle dans la délibération ; les motifs sont automotifs. — La théorie de M. Renouvier prétendait concilier le déterminisme scientifique avec l'indéterminisme moral. Les adeptes du mouvement *contingentiste* vont nier le détermisme scientifique au nom de l'indéterminisme de l'action. C'est ainsi que M. Boutroux s'efforce d'établir la contingence des lois de la nature ; les degrés de l'être sont indépendants les uns des autres ; le développement de l'être à chaque degré n'est pas soumis à une loi nécessaire ; l'ordre de l'univers est assuré par la finalité, laquelle réclame la contingence. Ainsi les sciences statiques perdent leur valeur au profit des sciences historiques. — Aux idées de M. Boutroux se rattachent celles de M. Bergson. La distinction entre l'*espace* et la *durée* va permettre de retrouver la liberté au sein de la conscience. En éliminant de celle-ci tout élément spatial, on l'arrache au déterminisme, on lui assure une entière spontanéité. Mais aussi faut-il se garder de toute définition, de toute fixation de cette vie fuyante qui est la vie intérieure. Le moi superficiel et habituel est seul soumis à l'intelligence et à la prévision ; le moi profond est *irrationnel*. — Ainsi les contingentistes ont choisi à leur tour entre les deux termes de l'antinomie kantienne ; il ont sacrifié la science à la liberté. Mais la liberté n'est plus à leurs yeux que la pure spontanéité ; elle échappe à toute loi, et elle supprime la possibilité même d'une morale. Cette conséquence est mise au net par M. Weber, lequel proclame tout ensemble l'amoralisme et la suprématie du *fait*. — Nous relèverons ici une erreur où est tombé M. Noël, à l'ordinaire si exact. M. Jean Weber, auteur de cette étude sur l'acte, n'est pas l'auteur d'une autre étude publiée également par la *Revue de Métaphysique* et intitulée : l'*Idéalisme logique* ; celle-ci est due à M. Louis Weber. Il est également inexact de présenter les écrivains de la *Revue de Métaphysique* comme constituant une école contingentiste qui relèverait de M. Bergson. Cette revue est ouverte à des penseurs bien différents par leurs tendances ; et il serait difficile de transformer en un contingentiste bergsonien l'intellectualiste M. Brunschwicg ou le rationaliste M. Dunan.

4° L'argument de fait se divise en deux : d'abord l'expérience que nous avons de notre responsabilité, puis l'expérience directe de notre liberté. — Il faut reconnaître que le déterminisme laisse subsister une certaine notion du bien, que, d'autre part, et contrairement à ce que croit M. Renouvier, la certitude n'implique pas le libre arbitre. Mais le

déterminisme, s'il explique l'attrait exercé par le bien, n'explique pas la force de l'*obligation*; il n'explique pas, non plus, la notion du *mérite* ou celle de la *faute*. La responsabilité met donc le déterminisme en échec. L'*idée force* de liberté ne peut remédier à cet échec, car l'idée de liberté n'est pas la liberté et elle ne saurait rendre compte de la croyance à la responsabilité. — Mais ce lien étroit entre la liberté et la responsabilité prouve t-il que la liberté soit réelle? La responsabilité ne se suffit pas à elle-même; la certitude objective du devoir et de la responsabilité dépend, en dernière analyse, de l'existence réelle de la liberté, ainsi que l'a bien vu M. Fonsegrive. Il importe donc de rechercher si la liberté est un *fait* d'expérience. — Il ne suffit pas de recourir aux données prétendues de la conscience spontanée, car celles-ci pourraient se réduire à une inférence illusoire. Mais il semble que la conscience réfléchie nous atteste le libre arbitre par la constance même de notre croyance à sa réalité. L'objection de Stuart Mill contre la conscience de la *puissance* ne porte pas, car la puissance du libre arbitre est déjà un acte ébauché. L'instance de M. Fouillée n'est pas valable non plus, car elle suppose que la volonté n'existe pas à part des motifs, ce qui est inexact. L'observation interne et la science nous attestent l'existence d'une activité propre, capable de réagir sur les motifs, de leur appliquer ou de leur refuser l'attention, de leur assurer ainsi la prédominance finale. La décision n'est pas déterminée par l'attrait du meilleur, car le meilleur n'est tel que par l'activité qui le préfère. *Les motifs sont mes motifs*; ils ne sont pas créés par la volonté, mais c'est elle qui leur prête tel ou tel aspect. Par là même, la *décision* est l'œuvre de la volonté, qui met un terme à l'indétermination de la pensée, *en se faisant une raison d'agir*, et qui demeure toujours libre de modifiier sa décision ou de la maintenir. — Telle est la doctrine de saint Thomas, lequel voit le principe du libre arbitre dans la nature spirituelle de l'homme, dans le mouvement qui emporte la volonté vers le bien en général, et dans le caractère relatif de tous les biens qui nous sont offerts par l'intelligence. Cette doctrine échappe à l'objection que soulèvent les doctrines contingentistes; elle n'est pas *irrationnelle*. — Reste une objection. La conscience de ma liberté ne vient-elle pas, au fond, de ce que je n'ai pas conscience de ma dépendance? Cette objection est insoutenable, car il s'agit des actes accomplis dans la pleine lumière de la réflexion, et j'ai positivement conscience dans ce cas de me déterminer moi-même à vouloir. Toutefois cette conscience ne porte que sur les actes de la volonté, non sur leur cause, c'est-à-dire sur la volonté elle-même. Aussi reste-t-il à compléter le *fait* indubitable par la recherche du *principe* qui l'explique.

5° Le libre arbitre est-il en contradiction, ainsi qu'on l'a prétendu, avec la loi de causalité ou de raison suffisante? Observons tout d'abord, que nous n'attribuons pas à ces lois une valeur formelle; nous rejetons l'idéalisme, et nous subordonnons par suite la nécessité des lois à l'existence réelle des termes qu'elles doivent relier. Dès lors, cause *suffisante*

et cause *nécessitante* ne sont plus termes équivalents. D'autre part, nous n'admettons pas le phénoménisme, ni par suite l'identité des phénomènes qui se transformeraient l'un dans l'autre. La solidarité des phénomènes leur vient de leur inhérence commune à la *substance*. Dès lors, la raison des phénomènes se trouve dans la nature de la substance, dans la *finalité* qui constitue cette nature. La détermination procède d'un principe *interne*, et les causes *externes* ne sont plus que des adjuvants, des occasions d'agir. Par là, la théorie de M. Noël se sépare, ainsi qu'il le remarque, de celle de M. Boutroux; contingence et finalité ne sont pas termes solidaires; la finalité s'accommode très bien de la nécessité, elle en est même la condition. — Cette théorie de la *substance* et de la *cause finale* permet d'expliquer l'acte libre. L'être spirituel aspire naturellement au bien universel; mais, capable de réfléchir sur cette volonté primordiale et sur le jugement de convenance à l'égard du bien particulier que lui offre l'intelligence, il peut donc se déterminer lui-même à juger et à vouloir. Sa liberté procède ainsi d'une nécessité première, car il ne dépend pas de la volonté d'aspirer ou non au bien universel. Cette nécesité première est l'œuvre de Dieu, mais M. Noël ne veut pas rechercher comment cette action divine se concilie avec la liberté elle-même. La conclusion de son étude, c'est que la liberté de l'homme repose, en définitive, sur sa nature *intellectuelle*, et il rappelle, à l'appui de cette conclusion, l'autorité de Léon XIII.

Nous avouerons que les trois premiers chapitres, les chapitres de critique, nous ont paru beaucoup plus intéressants et plus forts que les deux derniers, consacrés à la théorie. Et c'est pour nous un véritable étonnement que de voir M. Noël, lui qui comprend si nettement et expose si clairement les doctrines des penseurs modernes, adopter avec une docilité aussi exemplaire les solutions du thomisme. Si la critique n'avait pas fait son œuvre, on pourrait expliquer le libre arbitre par la notion de *substance*; mais nous avons lu Berkeley, Hume et Kant, et il nous est difficile de revenir à l'*idolologie* du passé. Difficile également de personnifier, à la manière de saint Thomas, l'intelligence et la volonté, et de retracer leurs conflits. M. Noël a dû lire, à ce propos, une jolie page de Bailey. Et puis, est-ce bien la peine de faire son procès au contingentisme *irrationnel*, pour affirmer ensuite que la volonté *se fait une raison d'agir*? On ne résout la question que verbalement en s'exprimant ainsi. Ou bien la volonté est guidée par la réflexion dans la décision qu'elle prend, et elle n'est pas libre; ou bien elle n'est pas guidée par elle, elle est aveugle, et ce n'était pas la peine de délibérer. — Nous sommes de l'avis de M. Noël : « Dans les pages du docteur scolastique, les problèmes les plus ardus de l'heure présente sont formulés et résolus avec une sûreté *superbe* » (p. VI et VII).

J. SEGOND.

Henry S. Salt. Les droits de l'animal considérés dans leur rapport avec le progrès social. — Traduit de l'anglais par L. Hotelin. 128 p. in-16. Paris, H. Welter, 1900.

Si les hommes ont des droits, dit M. Salt, les animaux en ont aussi. Mais les hommes ont-ils des droits? M. Salt ne s'engage pas dans une longue discussion, il admet qu'ils en ont, ou, tout au moins, « la perception nette de quelque chose qui s'en rapproche, le sentiment de justice qui détermine la limite où peut cesser l'acquiescement et commencer la résistance; la prétention de vivre librement suivant leurs aptitudes, à la condition restrictive de respecter la même liberté chez les autres ». Il s'agit de reconnaître à l'animal des droits analogues et M. Salt réclame cette assimilation. Les droits que nous attribuons à l'animal, comme ceux que nous attribuons à l'homme « sont la manifestation d'un seul et même sentiment de justice et de compassion ».

Il ne faudrait pas objecter que la vie de l'animal ne peut se comparer à celle de l'homme parce qu'elle n'aurait pas de « but moral ». « Vivre sa propre vie, réaliser sa propre personnalité, tel est le but moral le plus élevé de l'homme et de l'animal ensemble; et il est difficile de mettre en doute que les animaux possèdent, eux aussi, le sentiment de leur individualité. » Nous ne sommes nullement autorisés à regarder un animal comme un automate insignifiant destiné à supporter tous nos caprices et à satisfaire tous nos besoins. « Si les animaux ont des destinées et des devoirs qu'ils accomplissent, ils ont aussi le droit d'être traités avec bienveillance et avec égard, et celui qui nie cette obligation, quel que soit son savoir ou sa position, est, dans ce cas, un ignorant et un sot, dépourvu de cette noble culture d'esprit que l'homme est capable d'acquérir. »

Il ne faut pas objecter non plus qu'on peut éprouver de la pitié pour les animaux et reconnaître que l'homme a des devoirs de conduite qui les concernent sans aller jusqu'à les gratifier de droits positifs. Tout grand mouvement de libération commence par la sympathie, mais il ne peut s'en tenir là. On peut comparer la situation des animaux domestiques à celle qu'eurent jadis les esclaves. Pour ceux-là comme pour ceux-ci, il faudra pousser jusqu'au bout le mouvement de libération. Mais il est vrai que « d'immenses difficultés retardent l'affranchissement de l'animal. Nos relations avec les animaux sont faussées et compliquées par maintes habitudes léguées par des siècles de méfiance et de brutalité ; dans certains cas, nous ne pouvons pas perdre ces habitudes d'un seul coup et rendre pleine justice, même quand nous voyons clairement que nous y serons obligés. Une éthique parfaite de la charité est donc impossible en pratique, sinon en conception, et nos efforts se bornent à indiquer, d'une manière générale, le principe essentiel des droits de l'animal, en montrant les cas de violation flagrante et en indiquant la marche à suivre pour effectuer une réforme durable ».

Il faut donc reconnaître aux animaux des droits consistant dans la

« liberté restreinte » de vivre une vie naturelle — c'est-à-dire une vie qui favorise le développement de l'individualité — mais dont les différents actes restent subordonnés aux besoins et aux intérêts permanents de la communauté. Et il ne faut pas voir de don-quichottisme dans cette proposition qui n'empêche pas de se soumettre aux plus strictes lois de l'existence. Si nous devons tuer, que ce soit un homme ou un animal, tuons et finissons-en; infligeons la souffrance si c'est inévitable, mais que ce soit sans hypocrisie, sans faux-fuyants, sans « cant ». Seulement (et c'est là le point important), soyons d'abord convaincus de la *nécessité* du mal; ne faisons pas légèrement trafic de misères inutiles et n'essayons pas d'endormir nos consciences par des excuses équivoques qui ne supportent pas la plus légère investigation.

Ayant ainsi exposé ses principes généraux. M. Salt passe à l'examen de quelques cas particuliers. Il examine d'abord la situation des animaux domestiques, mais sans discuter la proposition qui refuserait à l'homme le droit moral d'imposer une sujétion quelconque aux animaux. Il paraît favorable à cette proposition, mais ne désire s'occuper que de l'état présent et pour l'instant, « à tort ou à raison, les services des animaux font partie intégrante de notre système social; il nous serait aussi difficile d'y renoncer immédiatement qu'il nous serait impossible de suppléer au travail humain lui-même ». En tout cas « il est impossible, à moins de ne tenir aucun compte du principe même de justice, que la rémunération de ces services dépende du caprice individuel, car l'esclavage est toujours haïssable et inique, qu'il soit imposé à l'homme ou à l'animal ». Les animaux domestiques ont d'ailleurs, outre leurs droits généraux, un titre spécial à la bienveillance et à l'impartialité de l'homme, en tant qu'associés plus directement et plus intimement à sa vie.

Au nom du principe général du *jus animalium*, il faut bien reconnaître des droits aux animaux sauvages. Et M. Salt refuse assez logiquement à l'homme le droit d'arracher un animal sauvage à sa liberté et de l'enfermer pour le reste de ses jours; il lui permet de se défendre et de « se protéger contre la multiplication exagérée des espèces qui menaceraient notre suprématie établie »; mais non de tuer inutilement, encore moins de torturer un être inoffensif, quel qu'il soit. Une question assez embarrassante est celle de l'alimentation animale. M. Salt est porté à ne pas la croire indispensable, il espère que la réforme du régime actuel se fera, mais lentement sans doute, et dans bien des cas isolés, avec des difficultés et des mécomptes. Naturellement la chasse, la « boucherie d'amateur », en tant que « sport » est condamnée sans indulgence, ainsi que « la mode meurtrière », qui « saccage encore des provinces et même des continents sans se douter que les oiseaux et les quadrupèdes, dont l'extermination marche rapidement, ont quelque autre but, dans la nature, que celui d'être sacrifiés à la vanité humaine, pour que messieurs et dames se parent, comme dans la fable, de peaux et de plumes d'emprunt ». La vivisec-

tion, la « torture expérimentale n'est pas traitée beaucoup plus favorablement ». « La torture expérimentale, dit M. Salt, avec quelque sévérité, est l'étude des gens de petit savoir, comme le sport est l'amusement des gens de petit esprit. » Cela appellerait bien des discussions. M. Salt pose mieux la question au point de vue philosophique lorsqu'il dit : « Supposons (supposition complaisante d'après des témoignages médicaux de grande valeur) que les progrès de la chirurgie soient favorisés par les expériences du vivisecteur. Et puis après? Au lieu de conclure trop vite que la vivisection se trouve justifiée par cette considération, un homme sage regardera le côté moral de la question, l'injustice odieuse de torturer un animal innocent, et la grave injure qu'on fait ainsi aux sentiments d'humanité de la communauté. Il vaudrait mille fois mieux renoncer à l'avantage douteux de certaines découvertes problématiques, plutôt que d'outrager la conscience publique en lui faisant confondre le vrai et le faux. » Il me semble que M. Salt était bien plus conciliant pour ce qui regarde la domestication des animaux et même l'alimentation animale. Cependant on ne voit pas que les mêmes arguments de droit ne puissent être utilisés ici et là. Si nous admettons que l'homme peut tuer des animaux pour se nourrir, pourquoi n'en sacrifierait-il pas pour s'instruire? L'intransigeance de M. Salt relativement à la vivisection me semble dépasser ses propres principes. Il reconnaît bien lui-même, en effet, les difficultés de la situation : « tout ce qu'on peut faire, dit-il, c'est de laisser la responsabilité de décider entre ce qui est nécessaire et ce qui ne l'est pas, entre les besoins personnels factices et les véritables exigences sociales, à ceux qui sont investis du pouvoir de requérir le service ou le sacrifice demandé. L'appel fait et la question posée, on peut espérer que la conscience individuelle et la conscience publique de la nation, agissant réciproquement l'une sur l'autre, trouveraient lentement mais sûrement, la seule solution possible de ce problème complexe et difficile. » Et je ne sais trop si la vivisection ne va pas être justifiée ainsi, dans la mesure au moins qui paraîtra légitime aux physiologistes.

Quant aux moyens d'arriver à la diminution ou à la suppression des injustices actuelles, M. Salt en recommande deux, l'éducation et la législation. L'éducation « doit rester le facteur primordial et indispensable du progrès humanitaire ». Et la législation n'aura pas seulement pour but de prévenir la cruauté et l'oppression, mais, en constatant une amélioration du sens moral de la communauté, elle lui donne plus de force, la fixe et la développe.

Le livre de M. Salt peut intéresser à la fois le grand public et les philosophes. L'esprit général m'en paraît bon et je pense que la théorie des droits des animaux est parfaitement soutenable, quelques réserves qu'on puisse faire d'ailleurs sur les conséquences pratiques que doit entraîner la reconnaissance de ces droits. Même quand M. Salt, prévoyant qu'on pourra lui dire, en manière de réduction à l'absurde, qu'il faudra s'occuper aussi des droits des végétaux et des

minéraux répond qu'il en sera peut-être en effet ainsi, je lui donne encore raison volontiers. On peut très bien croire que la signification du mot droit peut s'étendre suffisamment pour désigner certains aspects de la meilleure conduite humaine dans ses rapports avec n'importe quoi. Et je ne sais s'il est bien légitime d'ajouter que, puisque rien ne nous choque encore dans les rapports de l'homme avec les animaux et les minéraux, il n'y a point lieu, pour le moment, de s'occuper de cette question. Un mal qui ne choque pas n'en est pas moins un mal et il peut y avoir intérêt précisément à faire remarquer ce qu'il a de choquant sans qu'on s'en doute, puisque c'est le premier pas vers l'amélioration. Mais j'accorderai volontiers qu'il est des questions plus urgentes.

Je pense donc qu'il sera bon de lire et de répandre, malgré certaines réserves que je ferais volontiers, le livre de M. Salt. Mais si je le juge au point de vue philosophique, je suis bien obligé d'y trouver quelques défauts assez graves. M. Salt n'a pas suffisamment analysé et critiqué les fondements de sa doctrine. Il n'a pas assez examiné ce que c'est qu'un droit, ni montré comment les ressemblances entre l'animal et l'homme étaient telles qu'on dût attribuer au premier des droits analogues à ceux du second. Enfin il n'a pas suffisamment précisé le conflit de devoirs et de droits qu'il soulève forcément. La nécessité est-elle une excuse, comme il le dit parfois, semble-t-il, pour violer un droit? Ou bien, si par exemple l'homme ne peut vivre qu'en se nourrissant d'animaux, doit-il se laisser mourir plutôt que de violer le droit des bêtes à vivre? Cela serait d'une belle intransigeance, mais le philosophe ne doit reculer, *à priori*, devant aucune extrémité. Ou bien si le droit des animaux doit être sacrifié à un droit que nous jugerons supérieur, celui des hommes à la vie, ne peut-il être sacrifié aussi au droit des hommes au bien-être, au droit des hommes à jouir de certains plaisirs qui facilitent leur vie ou la rendent supportable? Où peut-on s'arrêter, et qu'est-ce, au juste, que la « nécessité » qui pourrait nous excuser, en supposant qu'elle le puisse? Ce qui est nécessaire à l'homme, est-ce seulement la vie? Même sans résoudre absolument toutes ces questions, ce qu'il serait évidemment abusif d'exiger d'un auteur, il aurait été bon de les poser et de les traiter avec plus de rigueur. M. Salt a bien vu les difficultés, mais je trouve qu'il n'a pas assez indiqué les réponses qu'on pouvait faire aux objections, ni même assez établi les principes secondaire, d'après lesquels on devait les chercher. Faute de cela, son livre reste surtout un livre de propagande et de vulgarisation utile, et pour le philosophe, au point de vue duquel il faut bien que je me place ici, surtout une matière à réflexion et à discussion. FR. PAULHAN.

V. — Histoire de la philosophie.

H. Delacroix. — Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au xive siècle. 1 vol. in-8 de 288 p. Paris, Félix Alcan.

L'histoire du Mysticisme au moyen âge nous fait assister à un long effort de l'esprit individuel pour défendre la propriété de ses inspirations contre le Dogmatisme officiel qui enserrait les croyances dans un système de formules que la Scolastique, seule, pouvait préparer avec une aussi implacable exactitude. Mais ce qui nous attache plus vivement à ces efforts de liberté, c'est qu'ils cherchent précisément leur appui dans le sentiment religieux au nom duquel s'exerçaient contre eux les prohibitions ecclésiastiques et que ces agitations de la conscience « laïque », contrairement à celles que nous avons vues de nos jours, s'amorçaient (sauf de rares exceptions) dans un besoin immense de piété et de sincérité religieuse. — L'ouvrage de M. D. offre cette division bien apparente, quoique non expressément annoncée : 1° les diverses formes de Mysticisme spéculatif que l'on rencontre entre Scot Erigène et maître Eckart (ch. I-V); 2° le Mysticisme de maître Eckart, en qui réside le principal intérêt du livre (ch. VI-X); 3° une discussion purement critique, tendant à dégager la part d'originalité qui revient à maître Eckart, parmi les contributions dont il fut redevable au Néo-Platonisme par inclination et à la Scolastique par éducation (ch. XI-XII et appendice).

On sait que la fusion de l'Hellénisme, des mythes orientaux et du Judaïsme en un seul corps de doctrines, la Théologie chrétienne, mit plusieurs siècles à se faire et ne fut définitive que lorsque la Scolastique (qui est plutôt une langue qu'une méthode) eut dénaturé tous ces éléments dans l'unité purement verbale de ses définitions. Or, en attendant que cette œuvre fût achevée, les idées condamnées à se perdre dans le dogmatisme officiel demandèrent, souvent avec énergie, à vivre de leur vie propre; et, en particulier, « l'équilibre théologique fut souvent troublé par la réapparition dans toute sa pureté du Néo-Platonisme, qui se dégage de l'Église et veut faire œuvre de philosophie indépendante » (p. 20). On a ainsi la clef du Mysticisme spéculatif au moyen âge, qui va en réalité de Plotin et Proclus à maître Eckart, en passant par Denis le pseudo-aréopagite, Scot Erigène, Amaury de Bène, Ortlieb de Strasbourg et ces sectes impersonnelles qu'on nomma « Frères du Libre-Esprit, Béghards », etc. — Dans cette première partie du livre de M. D., on regrettera, avec lui-même, que la critique n'ait à s'appuyer le plus souvent que sur des textes empruntés à l'Inquisition, ou bien aux enquêtes épiscopales qui remplissaient avant elle le même office. L'auteur s'est bien consciencieusement efforcé d'approcher de plus près les choses qu'il nous veut remettre sous les yeux; mais l'Orthodoxie a pris soin qu'il n'en reste guère d'autres traces que ces témoignages d'origine inquisitoriale. —

Tels qu'on nous les présente, ces vestiges de la libre conscience aux XI-XIXe siècles ne manquent pas d'intérêt. Nous y remarquons, entre autres, une naïve prétention de la pensée mystique à l'emporter sur l'autorité du dogme, à titre d'ésotérisme et de Révélation plus directe que celle des Écritures canoniques. Scot Erigène entend bien traverser d'une libre intuition cet appareil de rites et de symboles qui offre au vulgaire, il est vrai, une exhibition implicite de la divinité, mais dont l'esprit n'a que faire une fois qu'il a compris que l'idéal égale l'être et que le Verbe lui-même n'est rien de plus divin que l'affirmation éminente de notre propre autonomie (p. 28). Les Amalriciens à leur tour « virent clairement qu'il n'y a de divin en ce monde que la connaissance de Dieu c'est-à-dire *la connaissance humaine dans sa forme la plus haute* » (p. 40); et pour donner plus de force à cette conviction essentiellement *laïque*, ils soutenaient qu'une troisième révélation (après celle du Père dans l'ancien Testament et celle du Fils dans le nouveau) allait arriver, définitive, puisqu'elle ferait enfin comprendre que l'Esprit-Saint nous est inné et puisqu'il ne saurait y avoir de révélation plus *intérieure* que celle-là (p. 43). La même affirmation se retrouve chez tous les mystiques du moyen âge, plus naïve en sa forme mais identique au fond à celle que nous portons nous-mêmes dans notre moderne conscience de rationalistes. — Dans cette première partie, il y a un autre genre d'intérêt, mais non moins vif, à suivre les perplexités de la conscience chrétienne au moment où l'organisme ecclésiastique, devenu robuste et socialement viable, éprouve comme toute société le besoin d'argent et de glaive pour vivre dans les conditions inéluctables de l'existence temporelle. A ce moment, en effet, l'esprit de l'Évangile était en pleine effervescence dans les âmes : or il y eut un choc entre ces ferveurs mystiques et les exigences inexorables de la politique, ou même simplement de la vie positive. « L'oubli de la vie réelle est le commencement de la vie mystique », dit M. D. au sujet d'Eckart (p. 134) : à ce compte la vie mystique n'a fait que diminuer dans l'Église depuis sa fondation. Il faut lire ces pages où sont très fidèlement exposés les embarras des chefs du clergé, tant séculier que régulier, en présence du double danger, soit d'étouffer les germes sacrés du désintéressement évangélique, soit de désorganiser les collectivités dans lesquelles ces manifestations de foi devenaient une force sociale. « La vie conventuelle refoule la vie spirituelle; une politique réfléchie et avisée comprime les pieuses exaltations et les libres écarts de la conscience. L'esquisse surnaturelle aboutit à une construction très humaine » (p. 105). D'un côté les textes de l'Évangile sur la pauvreté sont formels; de l'autre, les conditions matérielles du pouvoir et de la vie sont implacables : il n'y avait que la Scolastique pour accomplir une conciliation entre ces deux termes et aux naïves protestations des Fraticelles ou des Béghards le pape Jean XXII répond enfin par la Bulle *Qui vir reprobus*, où nous lisons (quatre siècles avant Escobar), « *que le Christ en disant que*

son royaume n'est pas de ce monde, a voulu affirmer que sa royauté vient, non des hommes, mais de Dieu » (p. 113). — En somme, toute cette première partie du livre ne renferme qu'une faible part de Mysticisme spéculatif, presque toute empruntée au *De divisione naturæ* de Scot Erigène : mais en revanche nous y voyons un grand mouvement d'âmes qui se pressent en foule autour de quelque Messie de deuxième ordre leur promettant une intuition quelconque de la divinité, une sorte de possession directe de l'absolu.

Voici maintenant les pages où réside le vif intérêt philosophique de cet ouvrage, le Mysticisme de maître Eckart. — La conception trinitaire de Dieu ne suffit pas à la conscience mystique : au-dessus de ces trois termes qui résultent de l'analyse de l'Entendement elle cherche une intuition vraiment première où elle puisse se suspendre avec toutes choses; et c'est ainsi qu'Eckart pose par devant toute sorte d'affirmations particulières l' « Être », non l'Être intelligible des idéalistes, mais l'Être pur, qui n'est encore ni pensé ni pensant, moins déterminé même que l'Un de Plotin. « L'analyse de l'Être fait évanouir l'être et nous laisse en présence du Rien. Mais ce rien, ce principe amorphe, est riche de tout l'être qu'il absorbe et ses profondeurs sont toujours prêtes à le répandre » (p. 174). Au-dessus de Dieu, c'est-à-dire de l'Acte pur en trois Personnes, il y a l'Être encore plus divin que Dieu, la Nature innaturée : or le processus de l'Être, ce n'est pas tout d'abord l'Entendement, par lequel il se dédouble en objet et sujet; c'est un fait plus intérieur encore, qui laisse l'Être dans son Unité absolue. « La Divinité ne sort point de soi-même pour engendrer... il est impossible qu'elle aille hors d'elle-même... Mais cette contraction intime, ce reploiement sur soi fait jaillir d'elle la lueur qui va lui permettre d'apparaître. *Son impuissance à s'extérioriser fait justement qu'elle revient sur soi.* De ce qu'elle est contrainte d'être en soi-même il suit immédiatement qu'elle devient pour soi » (p. 176). Les mystiques, on le voit, mettent le recueillement, la contraction intime, au-dessus de tout : c'est par cet acte qu'ils espèrent dépasser la Pensée elle-même et saisir l'Un simple où leur conscience aimerait à se perdre sans mourir. Pourtant il ne faudrait pas croire que le Mysticisme d'Eckart soit, comme bien d'autres, une doctrine d'effacement universel au profit de l'Être pur et ineffable : son originalité, c'est de penser que l'*Être ne saurait rester en soi qu'à condition de s'y répandre* par une opération qui ne mérite le nom, ni d'Acte pur, ni de Création, mais celui de *Vie*. « Tout le système d'Eckart n'est qu'un effort passionné pour mettre la vie dans l'Être » (p. 172). — Le processus trinitaire, loin d'avoir l'importance qu'on lui donne dans le dogme chrétien, n'est qu'un « moment » de la vie divine, ni plus ni moins nécessaire que les autres théophanies, par lesquelles l'Être s'exprime dans le monde sans sortir de soi : car nous sommes à notre tour un *moment* du processus divin universel et l'Être n'est pas moins essentiel dans ses formes que dans sa substance première.

Il n'y a pas de substance seconde (puérile invention scolastique), et tout ce qui est, est Dieu. « Le Dieu de la Trinité n'est pas encore le Dieu vivant : pour vivre vraiment il faut qu'il développe les idées qu'il contient, les raisons des choses, qu'il déroule la vaste multiplicité de ces théophanies : mais quel frisson de vie en ce germe divin ! » (p. 182). — Si l'on veut saisir l'unité de ces trois grands moments (l'Être pur et *hyperessentiel*, le processus trinitaire qui introduit en Dieu l'Entendement, l'effusion cosmique de l'être dans la multiplicité indéfinie), il faut s'attacher à la théorie de l'Ame. « L'Ame n'est point dans la sphère de l'Être une portion isolée. Sa nature est la nature même de Dieu et c'est sa vie que comprendre cette identité et s'affirmer Dieu... Dieu descendu avec l'Ame jusqu'aux ténèbres du monde revient à soi et se replonge en sa divinité. Elle accompagne son retour, comme elle l'avait entraîné en son devenir » (p. 195). — Enfin maître Eckart a sa doctrine de la « vie spirituelle », ses principes de direction pour nous aider à prendre conscience de la divinité qui est ou se fait sans cesse en nous : le tout dans cette affaire c'est l'affirmation « qu'on est Dieu dans le vrai Dieu » (p. 195), affirmation qui n'arrivera que dans les consciences purifiées par le renoncement absolu et pour lesquelles rien n' « est » que l'*Esprit*. La théorie morale d'Eckart achève de se préciser par la distinction qu'il établit entre ces deux offices de la Volonté, « le désir et l'amour » (p. 200). S'il plaît à l'âme, dans son éloignement de l'Être pur, de considérer les choses séparées de leur principe, elle est prise de *désir*, tendresse maladive qui renferme toujours « quelque chose qui contrarie et comme une douleur qui repousse » (p. 208, 209); mais au fond d'elle-même, plus à l'intérieur que les sens et l'Entendement (*Verstaendniss*), la Raison (*Vernunftekeit*, *Vernunft*) veille et rattache l'âme à l'Absolu par le lien d'une intuition souveraine et simple qui lui laisse une disposition déifiante, inadmissible. Dans l'âme purifiée et recueillie, « la Raison annonce au vouloir ce qu'il aime » et, refoulant dans l'oubli toutes les choses relatives, « anéantit son désir en son amour » (p. 200). La Raison s'élève directement à l'Être; « elle *prend le Fils au cœur du Père* » (p. 201), c'est-à-dire la Pensée avant sa séparation de l'Être, l'*Esprit* supérieur à l'Entendement. Ainsi s'accomplit la moralité des choses, qui n'est que leur enveloppement dans l'identité voulue et comprise par l'Ame avec l'Être.

Ce Mysticisme, on le voit, renferme dans une forte proportion des éléments de Néo-Platonisme. L'auteur nous les signale exactement (ch. XI) et détache avec beaucoup de sens critique la partie du système eckartien qui mérite de rester dans l'histoire des idées comme contribution originale de ce génie. Eckart a fait un effort remarquable pour rattacher l'être phénoménal à l'Absolu par un lien plus fort, non seulement que celui d'une création arbitraire, mais encore que celui de la simple intelligibilité. Selon lui l'Être ne se pose que par devers soi et ne perd rien de sa pureté « hyperessentielle », soit en s'opposant à

lui-même comme image, soit en se répandant en des théophanies qu'éclaire, non l'entendement, mais la raison, c'est-à-dire une intuition très simple de l'identité de l'Être. Cette intuition par laquelle on voudrait tout contracter dans une unité plus pure encore que l'Un de Plotin, voilà l'originalité philosophique d'Eckart. — En suivant l'exposé de ce mysticisme, à qui pourrait-il venir à l'esprit d'en faire une théologie à peu près conforme à la doctrine canonique et scolastique de l'Église? Cette pensée est venue pourtant au R. P. Denifle qui, ayant eu le mérite de découvrir assez récemment les œuvres latines d'Eckart, aurait éprouvé un bonheur sans mélange, si la philosophie de son illustre confrère n'eût porté des marques d'hérésie indélébiles. M. D. loue avec reconnaissance le P. Denifle de ses découvertes et rétablit, dans une exacte discussion, les droits de la vérité (v. ch. XII et appendice). Dans la théologie scolastique, le passage, si décisif, de l'être absolu à l'être relatif n'est point un acte de procession divine, comme chez Plotin; encore moins une synthèse intérieure de l'Être et des moments de l'Être, comme chez Eckart. L'édifice scolastique ne doit sa cohésion qu'à la préoccupation, d'ordre extra-spéculatif, de maintenir entre l'homme et Dieu la nécessité de la médiation sacerdotale : il a fallu pour cela et avant tout ne jamais se départir de la notion de « Création arbitraire » si fortement affirmée par saint Augustin; et, ce point une fois fixé, il est manifeste que la conscience humaine ne pourra jamais se replier vers son principe divin par aucune de ses énergies naturelles, fût-ce l'amour et le désir le plus pur. Ainsi la Grâce triomphe et il suit de là que l'expansion divine se dirige d'abord, sans que nous sachions jamais pourquoi ni comment, vers la seule conscience « prophétique » : si quelque exhibition de Dieu plus commune que celle-là pouvait avoir lieu, ce ne serait que dans le demi jour des symboles, disons même à travers les « espèces » incomprises du mythe et des sacrements. Mais le Sacerdoce a pu ainsi succéder au Prophétisme; et puisqu'il y a désormais une philosophie pour expliquer ce genre factice de rapports entre Dieu et le monde, le rôle de la Scolastique est achevé. On ne dira pas du moins que ce rôle ait rien de commun avec le Mysticisme; celui d'Eckart n'est d'un bout à l'autre que naïve hérésie d'un esprit passionné de voir Dieu, comme Moïse, *facie ad faciem.*

Le reproche qu'on peut adresser à l'ouvrage de M. D., plein d'érudition, exempt de tendances, c'est qu'il n'embrasse pas un sujet intégral et n'offre qu'une pièce taillée avec art dans l'histoire du Mysticisme au moyen âge. Le volume que M. D. nous annonce à plusieurs reprises pourra-t-il remédier à l'imperfection organique de celui-ci? Espérons-le. — Mais qu'on nous permette en finissant d'exprimer une objection qui dépasse ce livre et vise une opinion, à notre avis erronée et beaucoup trop générale, sur le Mysticisme. En quoi le Mysticisme spéculatif se distingue-t-il de la recherche métaphysique des premiers principes? de la Philosophie pure? La méthode reste essentiellement la même des

deux côtés, et (l'on peut s'en convaincre par la lecture de maître Eckart) ce n'est toujours qu'un effort dialectique, une mise en œuvre de concepts par où l'on espère se donner quelque aperception de l'Être pur et se le rendre présent immédiatement, sans représentation et par intuition. Il y a bien chez ces philosophes appelés « mystiques » une tendance à accorder à la volonté le primat sur l'entendement, comme nous l'avons vu dans la distinction, kantienne avant l'heure, que fait Eckart de la raison (libératrice de l'âme par l'amour) et de l'entendement; mais cette intervention de la voloné est trop timide pour amener des effets caractéristiques d'une méthode nouvelle, supérieure à la Dialectique. Quand on voudra connaître le Mysticisme mystique, c'est un état de conscience bien différent qu'il faudra s'assimiler sérieusement par l'histoire et l'expérience interne : chez les francs mystiques l'activité mentale, loin de s'exercer à des abstractions savantes, exploite toutes ses ressources de représentation pour donner issue à l'absolu qui, dans la conscience, demande à se réaliser moralement avant même de se définir. Les mystiques d'imagination et de sentiment, qu'on ne l'oublie pas, ce sont Moïse, Jésus, François d'Assise le Stigmatisé, Jeanne d'Arc, Luther, etc.; et j'espère bien qu'on ne voudra pas simplement reléguer cet état d'âme parmi les « délires des imaginations faibles et déréglées », dont parle M. D. dans son introduction (p. 8). L'acte mystique n'est pas « intuition »; il est *vision*. Or il n'y a pas de psychologie plus délicate que celle qui réussirait à saisir dans leur jaillissement ces apparitions subjectives pendant lesquelles l'homme se déclare *surnaturel* à lui-même et justifie assez bien cette prétention par ses actes. Le Génie mystique est une force supérieure à la Philosophie; et il ne faut pas le confondre davantage avec les religions qui, semblables aux frelons, ne font qu'en dévorer les fruits. Ce génie gardera toujours une sorte de liberté sauvage, regardant les philosophes plutôt comme des ennemis : à moins que ceux-ci ne consentent, eux aussi, à chercher l'absolu par d'autres voies que la spéculation simplement curieuse et jalouse de conquérir méthodiquement l'Esprit, qui n'est que Vie et Liberté.

E. Récéjac.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The American Journal of Psychology.

Vol. X — N°s 2, 3, 4. January-July 1899.

Fr. Bolton. — *Hydro-Psychoses* (*Influence mentale de l'eau*) (p. 169-227).

Ce long article est consacré tout entier à rechercher quelle fut primitivement l'influence de l'eau sur la formation de notre organisme physique et mental, sur les idées littéraires, philosophiques et religieuses; et quelle est actuellement l'idée que s'en font les enfants et le peuple.

D'après M. Bolton, nous trouvons encore aujourd'hui, dans les profondeurs de notre conscience, la preuve directe que l'homme primitif fut aquatique : « dans le sommeil, dit-il, lorsque les centres supérieurs abandonnent leur contrôle, il revient à la conscience tout un monde d'anciennes expériences dont la présence nous était ignorée; parmi elles, les plus anciennes nous ramènent aux âges lointains de la première conscience de soi-même » (p. 183). Cela est surtout vrai chez la femme, dont la nature est plus primitive.

La fin de l'article est consacrée aux résultats d'un questionnaire sur l'eau : M. Bolton ne communique pas ce questionnaire et n'apprécie pas la valeur des 800 réponses qui lui ont été transmises. Il est donc difficile de les juger. La conclusion est que l'enfant témoigne à l'égard de l'eau et du bain une affection qu'expliquent des souvenirs ancestraux (à quoi l'on pourrait objecter que ce n'est généralement pas ce que l'on constate au premier bain de l'enfant après la naissance, ni même aux suivants).

En terminant, M. B. demande que l'on cultive chez l'enfant cette conscience préhistorique de nos liens avec la nature.

Colgrove. — *Individual memories* (*la mémoire individuelle*) p. 238-255.

C'est un chapitre d'un travail d'ensemble sur la mémoire : les documents ont été fournis par un ensemble de 1658 réponses à un questionnaire où l'on voit relever surtout ce qui concerne les souvenirs d'enfance et les souvenirs en vedette à certaines périodes de l'existence, ainsi que les intervalles où tout souvenir a disparu.

Ce qui ressort de cette étude, c'est que notre mémoire passe par des phases diverses et souvent très différentes : dans la première enfance, les garçons se rappellent surtout les visages, les localités, les

événements fréquents : au contraire, les fillettes se souviennent plutôt des anniversaires, des *Chrismas*, et, naturellement, de leurs poupées. A partir de dix ans, la mémoire motrice augmente chez les garçons et diminue chez les filles (231).

Chez tous, l'adolescence est riche en souvenirs : dans la période qui suit, et surtout de vingt à trente ans, les souvenirs visuels dominent chez le jeune homme; il n'en est pas de même chez la femme (p. 233). Chez celle-ci, c'est de quarante à cinquante ans que les souvenirs moteurs sont les plus nombreux : le même fait se retrouve chez l'homme après cinquante ans. En général, d'ailleurs, chaque type de souvenirs prédomine au moment où les organes qui nous en fournissent les images sont dans toute leur force (235). Ces distinctions sont importantes : mais elles supposent une acuité d'observation qui paraît manquer aux nègres, car leurs réponses ne poussent pas aussi loin l'analyse de la mémoire.

A la fin de son étude, M. Colgrove a voulu classer les souvenirs en agréables et désagréables : ceux-ci tiennent d'ailleurs beaucoup moins de place que les autres (sauf chez les nègres et les Indiens), surtout aux environs de la vingtième année (p. 241).

Cette analyse est fine et bien conduite; le classement est méthodique et très clair : les documents n'ont cependant d'autre valeur que celle d'une enquête par questionnaire. Néanmoins, ils ont permis à l'auteur de dégager ce que l'on pourrait appeler les périodes de croissance et d'organisation de notre mémoire. Il importe beaucoup de mettre en lumière ces transformations, de montrer que notre type mental peut évoluer au cours de la vie psychique. Ajoutons que cette enquête montre de quels souvenirs chacun de nous constitue ce qu'il appelle son passé : ce qui nous reste des impressions anciennes n'est pas toujours le plus important en soi; comment s'est donc fait le triage? M. Colgrove a laissé dans l'ombre ces deux côtés de la question, avec l'intention, nous espérons, d'y revenir plus tard.

Kline : *Methods in Animal Psychology* (*Méthodes en Psychologie de l'animal*), p. 256-279.

On peut étudier l'animal de deux façons bien différentes : en observant au fur et à mesure ses actes ou en l'obligeant à agir selon certaines données arrêtées d'avance. M. Kline a appliqué la première méthode à l'observation des *Vorticelles* ; il s'est servi de la seconde pour étudier l'odorat chez la guêpe, la vue et l'ouïe chez le poussin, les associations selon la méthode de Thorndike chez la souris blanche.

Travaux du laboratoire de Clark. — M. Whipple : *On nearly simultaneous Clicks ands Flashes.* (*Bruits et éclairs réunis.*) (p. 280-286) — Les études faites jusqu'à présent, de divers côtés, sur la perception d'un son joint à une étincelle, ont donné des résultats contradictoires. M. N. a observé, sur six sujets exercés, qu'il est plus facile de discerner le signal étincelle-bruit que bruit-étincelle : la raison semble être que l'étincelle prend l'attention plus que le bruit. L'exer-

cice permet d'ailleurs de réduire de plus en plus l'intervalle nécessaire pour que les deux signaux soient perceptibles.

Colegrove. — *The time required for recognition* (286-295) (*Temps nécessaire pour reconnaître*). Des peintures passent sous les yeux pendant un temps court; le sujet indique, par sa réaction, s'il les a reconnues. Il faut en moyenne 500 secondes pour identifier une peinture bien connue; le type de mémoire semble d'ailleurs influer sur cette durée.

Colegrove. — *Notes on Mental Standard of Length.* (292-295). Exposé d'un dispositif pour rechercher si les repères de nos mesures mentales concordent avec les longueurs réelles.

Flood. — *Note sur les résultats de la castration chez les idiots et les criminels, avec bibliographie.* — Chamberlain, *Les divers sens du mot* peur *dans quelques langues.*

Emily Sharp, *Individual Psychology* (*Psychologie individuelle*), p. 329-391.

La psychologie individuelle recherche quelles applications particulières présentent chez un individu déterminé, les lois générales de nos actes psychiques. Pour cela, elle prend l'observation mentale, aussi complète que possible, d'un ou plusieurs individus. C'est, en somme, une monographie psychique [1]. Binet et Henri furent des premiers à en demander l'application systématique et à l'employer. Ils proposèrent d'étudier comment les actes psychiques varient d'un individu à l'autre; — 2° quelles relations mutuelles ont entre eux ces phénomènes, et quel est celui dont le rôle est prépondérant (p. 332). Ainsi exposée, cette méthode fut classée à côté des procédés de laboratoire des Allemands et des procédés anthropologiques des Américains.

Le principe est que les faits complexes sont plus faciles à atteindre que les faits simples : reste à savoir comment toucher le fait complexe pour obtenir des résultats scientifiques (p. 334).

Après une longue discussion des procédés proposés, l'auteur présente les résultats obtenus par les procédés qu'il applique à l'étude de la mémoire, des images, de l'attention, du jugement et du goût : c'est, en somme, une paraphrase du questionnaire de Beaunis.

En terminant, l'auteur nous observe que cette méthode d'investigation ne saurait remplacer les recherches du laboratoire et les mesures précises : avec raison, car il faut en effet éviter que cette méthode ne s'applique à nous ramener en arrière, vers l'ancienne psychologie descriptive des Écossais.

Ada Carman : *Pain and Strength measurements in school children* (*Mesure de la douleur et de la force chez des enfants*) p. 392-398.

De ces expériences il résulterait que la sensibilité à la douleur

1. Cattell, dans le *Mind* (1890) et H. Beaunis au congrès de Londres, dans son *Questionnaire Psychologique Individuel* (1892) en donnèrent les premiers principes. (Dr J.-P.)

décroît avec l'âge, — qu'elle est plus forte chez les filles que chez les garçons, à la tempe gauche qu'à la droite (sauf chez les enfants nuls en mathématiques). Les elèves qui ont le teint et les yeux clairs sont moins sensibles et moins forts que ceux dont le teint et les yeux sont foncés.

KLINE : *Suggestions toward a Laboratory course in comparative Psychology* (*Indications pour des recherches de laboratoire sur la Psychologie animale*), p. 399-430.

M. Kline, qui a déjà publié des recherches de Psychologie animale (*Cf. Am. Journ. of Psych.*, X, 227), donne ici le résumé des résultats obtenus en étudiant quelques représentants typiques de la série animale, des amibes à la souris blanche, en passant par les vers et les poissons. Il suit ainsi le développement des fonctions mentales depuis leurs origines les plus infimes, et nous indique, chemin faisant, à quelles sources puiser ces renseignements. L'article se termine par quelques indications d'expériences à faire sur le chat : l'auteur y modifie heureusement le procédé employé par Thorndike et met l'appât dans la cage et l'animal dehors (p. 424). D'ailleurs, M. Kline demande que l'on évite soigneusement, en ces recherches, tout ce qui pèserait comme une contrainte sur l'allure naturelle de l'animal étudié (p. 399).

H. GODDART : *The effects of mind on body as evidenced by faith cures* (*Influence de l'esprit sur le corps démontrée par les cures psychiques*) p. 431-502.

« Il n'est peut-être pas de question dont on s'occupe autant, sur laquelle on soit moins renseigné, et dont on souffre plus, que cette question de la valeur des nouvelles méthodes de Thérapeutique désignées sous le nom générique de *cure psychique* ».

Les adeptes les plus connus de cette méthode ont reçu, en Amérique, le nom de « Christian scientists ». M. Goddard donne quelques-unes de leurs réponses au questionnaire qu'il avait répandu pour réunir les éléments de son travail : une citation rapide suffira à renseigner le lecteur :

D. — Quelle était votre maladie? — R. Rien de précis : une désorganisation n'est pas quelque chose que l'on puisse définir.

D. — Comment vous êtes-vous aperçu que vous étiez malade? Indiquez bien exactement les symptômes. — R. J'avais conscience d'une limitation, d'un rétrécissement.

D. — Comment avez-vous senti que vous étiez guéri? — R. Par l'éloignement de la maladie et l'augmentation simultanée de la santé et de la force.

Les Scientistes ne sont d'ailleurs qu'une secte des *Thérapeutes mentaux* fondés, il y a quelque cinquante ans, par P. Quimby, dont la doctrine s'appuyait sur certaines théories métaphysiques (p. 437). M. Goddard a recherché, d'après les réponses à son questionnaire et d'après les enquêtes faites par divers médecins américains, quelles

sont les maladies qui guérissent aussi le plus volontiers. Ce sont, naturellement, les maladies nerveuses : les guérisons (si le diagnostic n'a pas faibli) représenteraient près de la moitié des cas recueillis : mais il faut noter que la guérison consiste souvent à déplacer le mal qui, enlevé ici, reparaît bientôt là ou ailleurs (p. 463). Il faut aussi compter avec certains échecs, parfois tragiques; comme tout ce qui est mal connu et purement empirique, ces remèdes agissent souvent à tort et à travers (p. 501). D'après Rhenterghem, les cures seraient d'autant meilleures, que l'hypnose est plus profonde (p. 487) : mais le même auteur estime que la thérapeutique psychique guérit le rhumatisme 13 fois sur 16! (p. 173).

Il faudrait, pour mettre un peu d'ordre en tout cela, arriver à découvrir où siège la maladie nerveuse. En attendant on tâtonne, et la conclusion de l'article peut se résumer dans l'aphorisme de Hall : « Si l'esprit suffit à produire certaines maladies, pourquoi ne suffirait-il pas à les guérir? » (p. 483). — Mais la question est précisément de savoir si vraiment l'esprit crée seul les maladies qu'on lui demande de guérir seul.

S. Jennings : *The psychology of a Protozoon* (*la Psychologie du protozoaire*) p. 503-515.

L'étude des diverses manifestations de la vie d'un organisme unicellulaire, la paramécie, amène l'auteur à conclure que la vie de cet organisme est assez comparable à celle d'une cellule musculaire et que les manifestations desquelles on a voulu construire la psychologie, se réduisent à de la simple irritabilité.

Stanley Hall : *A Study of Anger* (*Étude de la colère*), p. 516-591.

Cette longue étude, toute descriptive, débute par l'énumération des divers synonymes de colère, et par l'indication rapide des travaux antérieurs. Vient ensuite un questionnaire, assez long, auquel ont été faites 2184 réponses. L'analyse de ces réponses fait le fond de l'article.

Après une description générale de la colère, Stanley Hall suit depuis le plus infime les divers stades de la colère à mesure qu'elle s'éléve : colère spontanée et purement réflexe; colère fondée sur des antipathies physiques — sur des incompatibilités mentales ou morales.

Quelles formes revêt la colère chez chaque individu? Quelles influences la font naître? Quelles sont ses manifestations physiques du côté de la circulation, de la respiration, des secrétions, et surtout des mouvements plus ou moins impulsifs (morsures, coups de griffes, etc.). C'est la partie positive de cette étude, et la plus intéressante avec les quelques lignes consacrées à montrer quelles physionomies diverses revêt la colère avec différents âges (p. 569) : elle devient de moins en moins impulsive et de plus en plus raisonnée, réfléchie, pratique.

Les moyens de corriger la colère se réduisent à ceux qu'indiquaient déjà les anciens : ne pas attaquer de front la passion, mais biaiser et procéder par dérivatifs. Souvent aussi on se trouvera bien d'adminis-

trer à l'enfant coléreux « la potion du D[r] Spankster » : quelques bonnes taloches feront merveille. Cependant, ajoute Stanley Hall, certaines colères ont leur bon côté : un mauvais caractère oblige à apprendre la boxe, laquelle a bien son utilité (p. 538-39).

Après ces réflexions à l'américaine sur l'éducation, l'article se termine par des considérations générales sur les origines ancestrales de la colère : elle serait un héritage du temps lointain où la masse cérébrale était encore disséminée à l'état de ganglions nerveux.

D[r] J. PHILIPPE

CORRESPONDANCE

Genève, 5 juin 1900.

Cher monsieur,

Dans l'aimable article qu'il vient de consacrer à mon livre *Des Indes à la planète Mars*, M. Albert de Rochas affirme — à propos des prétendues signatures d'un curé et d'un syndic défunts, fournies en trance par le médium, — qu'en tous cas l'hypothèse spirite est la seule qui, en l'état actuel de nos connaissances, puisse rendre compte de ces faits [1].

Comme on pourrait croire que ce passage exprime mon opinion aussi bien que celle de M. Rochas, j'ai le regret de devoir dire qu'il n'en est rien, et que je suis sur ce point d'un avis diamétralement opposé à celui de mon honorable et savant critique. Pour moi la cryptomnésie toute pure, la supposition de clichés visuels enfouis dans la mémoire latente et reparaissant en somnambulisme, sans aucune intervention des « désincarnés », suffit parfaitement dans le cas donné à expliquer ces curieuses ressemblances d'écriture. Si je n'ai pas formellement exclu l'hypothèse spirite, et laisse au lecteur le soin de se décider à son gré entre elle et l'hypothèse cryptomnésique, c'est par égard pour la liberté et le sentiment d'autrui, mais non que j'eusse moi-même la moindre hésitation. Il me semblait d'ailleurs que mon opinion personnelle ressortait assez clairement entre les lignes pour que l'on ne pût s'y tromper. Peut-être me suis-je fait illusion et aurais-je dû formuler ma conclusion d'une manière plus explicite.

En vous remerciant d'avance de l'insertion de ces lignes, je vous prie, cher monsieur, d'agréer l'expression de mes sentiments dévoués.

THÉODORE FLOURNOY.

1. *Revue philosophique*, juin 1900, p. 653. (Comp. *Des Indes*, etc., pp. 406-411).

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Bailly. *Le son dans la nature*, in-12, Paris, Librairie de l'art indépendant.

Annales de l'Institut international de sociologie, t. VI, in-8. Paris, Giard et Brière.

V. Baader (Franz). *Les enseignements secrets de Martinez de Pasqually*, in-12. Paris, Chacornac.

Dr Bonnier. *L'orientation*, in-8. Paris, Carré et Naud.

A. Baumann. *La vie sociale de notre temps*, in-12. Paris, Perrin.

Dr Fournet. *Pensées philosophiques*, recueillies par J. Gardair, in-8. Paris, Lehielleux.

Pillon. *L'année philosophique. 10e année*, in-8. Paris, Alcan.

C. Piat (abbé). *Les grands philosophes : Socrate*, in-8. Paris, Alcan.

Th. Ruyssen. *Les grands philosophes : Kant*, in-8. Paris, Alcan.

F. Nietzsche. *La généalogie de la morale*, trad. Albert, in-12. Paris, Société du « Mercure de France ».

Dr G. Dumas. *La Tristesse et la joie*, in-8. Paris, Alcan.

Durkheim. *L'année sociologique* (3e année), in-8°. Paris, Alcan.

A. Coste. *L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise*, in-8°. Paris, Alcan.

F. Thilly. *Introduction to Ethics*, in-12. New-York, Scribner.

Fink. *A brief History of Mathematics*, in-12. Chicago, « Open Court ».

O. Liebmann. *Zur Analysis der Wirklichkeit* : Dritte Ausg., in-8. Strassburg, Trübner.

Muller. *Naturwissenchaftliche Seelenforschung*, in-8. Leipzig, Strauch.

Pikler. *Das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens*, in-8. Leipzig, Barth.

Mach. *Analyse der Empfindungen* (2te auflage), in-8°, Iem. Fischer.

Croce. *Tesi fondamentali di un' estitica*, in-8. Roma.

Credaro. *La pedagogia di Herbart*, in-8. Roma.

Tarantino. *Saggio sulle idee morali e politiche di Hobbes*, in-8. Napoli. Giannini.

Krasnoselkii. *Mirovozzrienie gumanista nachego vremeni*, in-12. Pétersbourg, Wolff.

Les communications inscrites pour le IVe Congrès international de psychologie s'élèvent actuellement à 108. La liste complète sera publiée très prochainement.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CAUSE ET ORIGINE DU MAL

I. — Fausses interprétations et indication de la cause réelle du mal.

1. — Il n'y a guère de question mieux faite pour embarrasser la raison que celle de l'origine du mal. La vie étant un composé de biens et de maux, la même explication devrait rendre compte des deux. Mais, tandis que notre esprit conçoit le bien comme l'expression d'un ordre idéal et voudrait le trouver partout, il ne peut se représenter le mal que comme un désordre dont la cause lui échappe, alors que ses effets, trop faciles à constater en tous lieux et en tous temps, démentent les sentiments de justice et de bonté dont, semble-t-il, aurait dû s'inspirer la puissance régulatrice de l'univers.

Les pessimistes triomphent aisément quand ils s'appliquent à décrire les formes sans nombre sous lesquelles le mal sévit dans le monde : — Mal physique, besoins pénibles à supporter ou à satisfaire, souffrances de toute espèce, maladies, infirmités, déclin de la vieillesse, affres de la mort... ; — mal affectif : immensité de nos désirs attestant l'étendue de notre misère, vaine poursuite d'un bonheur qu'on ne peut atteindre ou retenir, prompte satiété au sein de la jouissance, inquiétude du cœur que troublent sans relâche la peine, l'ennui, la privation, la tristesse, les regrets... ; — mal esthétique : dégoût d'une laideur presque partout étalée, opposition du rêve et de la réalité, désenchantement de l'admiration qui se blase, perte d'illusions aussi décevantes que chères... ; — mal intellectuel : curiosité toujours inassouvie de connaître, incertitude de la vérité, tourment du doute, égarement de l'erreur, contradictions d'idées qui mettent la raison aux prises avec elle-même... ; — mal moral : indécision et faiblesse de la volonté, hésitations et scrupules de la conscience, impuissance de nos efforts en lutte avec la force irrésistible des choses, faillibilité des meilleures intentions, fautes, crimes, vices, remords... ; — mal social : discorde au sein des familles, conflits d'égoïsmes, d'intérêts et de vanités dans les relations privées, antagonisme de partis et de classes dans l'État, troubles, dissensions, révolutions, écrasement des faibles par les puissants et les forts... ; — mal dans l'humanité : guerres, conquêtes, éviction ou

oppression de peuples et de races, bouleversements historiques, persécutions religieuses, progrès toujours acheté au prix de douleurs et de sacrifices... ; — mal dans la nature : lacunes et accidents de son ordre, fléaux, pestes, famines, orages, dévastations, inondations, sécheresses, éruptions de volcans, tremblements de terre, rigueurs des saisons et des climats, concurrence vitale, loi du *struggle for life*... — Enfin, pour tout ce qui naît dans le temps, inexorable nécessité de peiner, de souffrir et de cesser d'être...

Pour peu que l'esprit s'attarde à considérer les choses sous ce désolant aspect, et se plaise à « broyer du noir », cette manière de regarder le monde par ses plus méchants côtés plongerait dans le désespoir et empêcherait tout le train de la vie d'aller. Le mal paraît alors universel et permanent. Les penseurs attristés se renvoient leurs plaintes à travers les siècles comme un lamentable écho. Job demande pourquoi le jour a été infligé aux misérables. Les poètes grecs redisent à l'envi que mourir vaut mieux que naître et que le plus heureux est celui qui n'a pas franchi le seuil de la vie. Le bouddhiste déclare l'existence mauvaise et aspire à en être délivré dans l'inerte quiétude du *nirvâna*. Le christianisme tient ce monde pour une vallée de misère et ajourne à une autre vie, dans un ciel idéal, un rêve de félicité future. « Toute créature gémit », affirme saint Paul; et Gœthe, à qui la nature apparaît comme un vaste champ de carnage, la compare à un monstre occupant son éternité à se dévorer lui-même.

2. — Quelle cause assigner à l'existence du mal? Il doit y en avoir une puissante, étendue et persistante, puisque ses effets se manifestent avec tant d'intensité, de constance et de généralité. Mais aucune des explications qu'on a tenté d'en donner ne satisfait la raison. Par les contradictions et les antinomies qu'il soulève, ce redoutable problème fait tomber toutes les théologies en confusion. « D'où vient le mal, si Dieu existe? demande Boèce, et, s'il n'existe pas, d'où vient le bien[1]? » A la question ainsi posée, il est difficile de faire une réponse topique. Lorsqu'on tient le monde pour l'œuvre d'un créateur qui l'a tiré du néant par un acte de sa toute-puissance, ordonné dans sa toute sagesse avec une parfaite bonté, et qui continue de veiller sur lui par les soins d'une Providence, on le rend responsable de tout ce qu'il y a mis ou laissé se produire de maux, sans qu'il soit possible de lui découvrir ni même de lui prêter de bonnes raisons. L'existence du mal dans sa création est en effet inconciliable avec nos attributs d'omnipotence, d'intelligence suprême

1. *De consolatione philosophica.*

et de souveraine bonté, car elle dément l'un ou l'autre, et accule l'auteur de l'univers à une des alternatives de ce *trilemme* terrible : ou il n'a pas pu, ou il n'a pas su, ou il n'a pas voulu éviter le mal à ses créatures, et n'est conséquemment qu'un être impuissant, ou malhabile, ou cruellement tyrannique.

On se réfugie alors dans le mystère de ses desseins qu'on ignore, mais cela n'explique rien.

On a cru sortir d'embarras et l'on est tombé dans un autre, en imaginant, par opposition à un Dieu bon, voulant et faisant le bien, un Dieu méchant et pervers, qui se plaît à voir souffrir et fait le mal par nature, avec délectation. Les religions dualistiques personnifiant ainsi les bons et les mauvais côtés de l'homme et des choses, ont mis en conflit, dans une guerre sans trêve, Osiris et Typhon, Ormuzd et Ahriman, Jéhovah et Satan, le Ciel et l'Enfer, avec leurs légions adverses d'anges et de démons, troupe secourable ou malfaisante, qui tient une si grande place dans les croyances humaines qu'elle semble constituer le fond de toutes les religions. Mais cet antagonisme puéril, qui fait de la création un duel de divinités hostiles, est une contradiction logique, et, par la limitation réciproque de puissances qui se démentent l'une l'autre, conclut à la déchéance des deux.

La mythologie grecque faisait infliger les maux aux mortels par des dieux qui vengeaient leurs injures personnelles, ou qui, rivaux et jaloux les uns des autres, poursuivaient de leur haine les sectateurs des dieux ennemis.

D'après le dogme de la métempsycose, inspiré par l'idée de justice distributive, les maux de la vie présente seraient l'expiation de fautes commises dans des existences antérieures; mais, comme nul n'en conserve le souvenir, on ignore le délit, alors qu'on subit la peine, et son équité n'a plus rien d'évident.

Pour le judaïsme et ses dérivés, le mal est la conséquence d'un péché originel dont le premier couple humain se serait rendu coupable en désobéissant à un ordre, d'ailleurs arbitraire, de son créateur, explication purement mythique et difficile à justifier au point de vue de la raison, puisqu'elle fait supporter à une innocente postérité la peine d'un délit qui ne lui est pas imputable. Il convient en outre de noter que tous les êtres vivants sont, ainsi que l'homme, sujets à souffrir, et un mal ainsi répandu doit avoir une cause générale qu'il faudrait montrer.

Suivant la doctrine de Jésus, les douleurs de la vie sont une épreuve qui, subie avec résignation, sera compensée par d'amples rémunérations dans le ciel, et il promet une éternelle béatitude aux

misérables, pour cela seul qu'ici-bas ils ont souffert et pleuré[1]. Mais, même avec la perspective d'un dédommagement éventuel, il semble bien rigoureux de faire acheter des félicités futures au prix de malheurs présents, tandis qu'une divinité vraiment bonne devrait à ses créatures un bonheur constant.

Abordant à leur tour le problème de l'origine du mal, les métaphysiciens n'ont pas mieux que les théologiens réussi à le résoudre, et se sont bornés à répandre quelques obscurités de plus. Il en est qui regardent le mal des uns comme la condition du mal des autres, de sorte que, par une balance de douleurs compensatrices, le bien général serait la résultante des maux particuliers, tandis qu'il devrait plus rationnellement être la somme du bien de tous. Les stoïciens tenaient que le mal est l'envers du bien et qu'ils se conditionnent l'un l'autre, sans qu'on les puisse séparer. « Le bien, disait Chrysippe, est le contraire du mal ; il est nécessaire qu'ils existent tous les deux, opposés l'un à l'autre et comme appuyés sur leur mutuel contraste[2] ». Mais on n'en voit pas la raison, et l'on souhaiterait que le bien pût se soutenir tout seul, sans avoir besoin d'un aussi fâcheux support. Cette alliance du bien et du mal n'a d'ailleurs rien d'absolu, puisque toute l'activité de notre vie se consacre à les disjoindre et à faire prévaloir l'un sur l'autre. Pour Hegel, le mal est la forme inférieure du bien, le bien en puissance, à l'état de devenir. Mais comme le bien lui-même serait alors une forme inférieure du mieux, un mal par rapport à l'excellent, il s'ensuivrait que le bien et le mal, ne différant qu'en degré, non en nature, sont d'essence commune et, finalement, s'identifient.

Nombre d'esprits, renonçant à résoudre un problème aussi ardu, chargent des puissances aveugles, personnification de l'accident sans règle et sans but, le hasard, la fortune ou le destin, de répartir à l'aventure, entre les êtres vivants, des lots propices ou funestes, ce qui ramène à la conception homérique d'un Jupiter qui, puisant dans deux récipients à sa portée, à droite les biens, à gauche les maux, les distribue selon son caprice aux mortels.

On voit la faiblesse et l'insuffisance de ces explications imaginaires. Aucune d'elles ne résisterait un moment à la discussion. En place de fables mythiques et d'hypothèses sans preuves, la science réclame une interprétation qui, mettant de côté les causes surnaturelles et les conjectures invérifiables, ne fasse intervenir que des causes naturelles, accessibles et déterminables. Étant donné que le

1. *Saint Mathieu*, V. 5.
2. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VI, 1.

mal est une limitation, une diminution de vie, il doit résulter des conditions mêmes et du fonctionnement de la vie. Il faut que sa cause, non plus externe, mais interne, s'explique par la réaction des êtres entre eux et se déduise de leurs rapports nécessaires, qui sont des lois. On verrait alors clairement l'origine réelle du mal, dans quelle mesure il est inévitable et s'impose, dans quelle autre sa contingence permet d'en éviter l'atteinte ou d'en corriger les effets.

3. — La loi générale des êtres finis les fait se constituer en vertu d'un double principe d'association et d'individuation. Chacun d'eux se compose d'êtres plus simples coordonnés en un tout, et ce tout lui-même figure à titre de partie dans des agrégats complexes d'amplitude croissante. Ainsi l'homme est un composé d'organes, un organe de tissus, un tissu de cellules, la cellule d'éléments moléculaires, la molécule d'atomes... Et de même, dans les modes supérieurs de groupement, l'être humain fait partie d'une famille, la famille d'une nation, la nation de l'humanité, l'espèce humaine du règne animal, le règne animal de l'empire organique, l'empire organique du monde terrestre, et la progression se continue parmi les systèmes de monde jusqu'à l'unité suprême de l'univers qui comprend tout. D'une extrémité à l'autre de cette hiérarchie d'êtres, de l'atome au cosmos, la vie individualisée se développe en orbes grandissants par une fédération de parties constituant à chaque degré un tout-clos unitaire. De là découlent deux sortes de résultantes qui assignent à la vie ses conditions et ses lois.

Par cela même que des parties distinctes s'unissent en un tout vivant, elles deviennent solidaires les unes des autres, leurs pouvoirs d'action se surajoutent, leurs fonctions concourent à une même fin, des facultés nouvelles apparaissent, et le résultat de cet accord est la production, par voie de synthèse, d'un ensemble où la multiplicité des éléments se résout en existence unifiée.

Mais, en même temps qu'un principe de concert et d'union, l'association introduit dans l'agrégat un principe de contradiction et de lutte, parce que les rapports des parties entre elles et avec le tout, loin de s'accorder toujours, ont aussi leur discordance et sont souvent en conflit. Malgré la solidarité qui les lie, chaque partie, en effet, a son individualité spéciale et collabore à une activité commune sans perdre son autonomie. C'est un être qui vit pour son propre compte, qui a ses conditions de genèse, ses exigences de conservation, ses tendances évolutives, son mode de fonctionnement, ses besoins, ses satisfactions. Formant par lui-même un petit tout, il est porté à se considérer comme un tout absolu, et, s'il se prête à certaines relations, il ne s'aliène jamais entièrement. Il s'intéresse sur-

tout à lui-même et oppose son égoïsme irréductible aux autres êtres, qui ont aussi leur égoïsme, car c'est là pour tous une nécessité de vie. Ils se trouvent ainsi en compétition et en lutte. Il leur est même difficile de voir clairement ce qu'exigerait l'intérêt, soit des êtres inférieurs qui, inclus dans leur unité, dépendent d'eux, soit des êtres supérieurs qui les englobent et dont ils dépendent. Si en effet chaque être a, par sa conscience, le sentiment très vif de sa personnalité, il n'a qu'une notion confuse et de moins en moins distincte de celle des êtres qui, plus simples ou plus complexes, diffèrent de lui. Le moi perçu par le sens intime est comme un foyer de lumière qui brille d'un éclat propre et éclaire tout le reste, mais avec une intensité qui décroît suivant la distance et se perd assez vite dans une profonde obscurité.

Ainsi l'homme a une conscience très nette de sa personnalité totale; il sent, pense et veut au grand jour; mais il n'entrevoit que dans la pénombre d'une sous-conscience ce qui se passe dans ses centres nerveux inférieurs; il n'a presque aucune lueur du mécanisme autonome de la réflexivité; enfin la sensibilité des éléments cellulaires lui échappe entièrement. Il en résulte que le moi, ne connaissant bien que lui-même et ses besoins particuliers, vit surtout pour lui-même, sans beaucoup se préoccuper des êtres partiels qui le constituent, et nuit souvent à leurs intérêts qu'il ignore, tandis que les éléments du moi poursuivent chacun à part, et non sans confusion, leur avantage, même aux dépens du tout dont ils ne soupçonnent pas l'existence.

Il en est pareillement des rapports de l'être humain avec les groupes hiérarchiques dont il partage la vie. Il entre dans ces collectivités sans se confondre avec elles, réservant toujours les droits essentiels de sa personnalité, les exigences de ses besoins et les prétentions de son égoïsme. Plus le cadre de l'association grandit, moins il se fait une juste idée du rôle qu'il remplit dans ces collectivités et des obligations qui en devraient dériver. Pour ce qui concerne la famille, le plus restreint de ces groupes, les fonctions de ses divers membres sont indiquées par la nature avec précision, et le sacrifice des intérêts du moi, facilité par de mutuelles affections, est consenti sans trop de peine, quoique les causes de conflit ne manquent pas; mais, à mesure que l'agrégat social s'étend et se complique, la conscience que l'être individuel a de sa vie s'obscurcit, et le désir d'y contribuer paraît moins urgent, car chaque égoïsme voudrait jouir des avantages de la collectivité sans en supporter les charges. Dans les grands États modernes, peu de vrais patriotes ont le sentiment exact de ce qu'exigent l'intérêt public et une mesure d'abnégation en

rapport avec le devoir civique. Moins encore sont assez éclairés pour comprendre l'importance de la civilisation, comme résumant la vie de l'espèce humaine, et pour concourir avec un zèle désintéressé à ses progrès. Enfin, quelques-uns à peine ont une vague idée de notre participation à la vie des séries les plus générales du règne animal, du monde terrestre, et, dans une transcendance finale, à celle de l'être universel.

La même cause agissant dans ces divers groupes, ils ont d'autant moins conscience et souci des intérêts individuels qu'ils les dominent de plus haut. C'est dans la famille que, à raison d'un contact immédiat, il en est le plus tenu compte. Déjà l'État, bien qu'institué pour servir la masse des intérêts particuliers, les sacrifie volontiers à des exigences de vie nationale, souvent même à l'ambition ou aux caprices des gouvernants. Plus indifférente encore au sort des individus et des peuples, l'humanité les tient pour des ouvriers d'un jour qu'elle congédie leur tâche faite, et récompense d'ordinaire assez mal ceux qui se dévouent avec le plus d'ardeur à l'avancement de la civilisation. La nature livre les espèces vivantes à l'impitoyable loi de la concurrence vitale, sans se préoccuper des souffrances qu'elle cause, pourvu que l'évolution de la vie suive son cours. Le globe terrestre s'acquitte de ses fonctions cosmiques et ne s'inquiète guère si des foules d'êtres sensibles, nés de lui et qui font partie de son ordre, sont torturés et broyés par les convulsions de sa masse interne ou par l'agitation désordonnée de ses milieux superficiels. Enfin, l'Être suprême, planant au-dessus de toutes les contingences, n'agit sur l'ensemble des êtres que par des lois générales, et les abandonne aux accidents de leurs résultantes, sans jamais intervenir, pour en corriger les effets, par des décrets particuliers.

Malgré ses rapports de série, et quoique enserré dans les multiples liens de collectivités hiérarchiques, chaque être sort donc malaisément de son moi, voit tout du point de vue de son égoïsme et consacre à ses propres intérêts la meilleure part de son activité. L'enchevêtrement d'existences ainsi enchaînées les unes aux autres, mais dont chacune a sa fin particulière, ne saurait aller sans trouble. Entre ces individualités à la fois indépendantes et solidaires, des antagonismes et des conflits sont inévitables. Partout où ces intérêts exclusifs se heurtent au lieu de se concilier doit se produire un effet comparable à celui qui, dans un mécanisme complexe, détermine entre les pièces en jeu des résistances, des frottements et des chocs, c'est-à-dire une perte de force vive, inséparable de la transmission des mouvements. Seulement, lorsqu'en place de pièces

inertes, il s'agit d'êtres vivants, les frottements et les chocs se traduisent en maux sentis.

De cette double loi d'association qui unit les êtres et d'individuation qui les oppose, résultent tous les biens et tous les maux de la vie : les biens lorsque l'accord s'établit entre les parties et le tout, parce que ces convergences d'effets procurent un accroissement de vitalité ; et les maux quand se produisent soit entre les parties associées, soit entre elles et le tout, des antagonismes et des conflits qui entraînent des désordres et des diminutions de vie. Dans toute société d'êtres, par suite de rapports non moins nécessaires que faciles à troubler, il y a donc des conditions de concert et de lutte, d'ordre et de perturbation, de paix et de guerre. La vie collective est une harmonie qui admet beaucoup de dissonances. *Rerum concordia discors*, disait la sagesse antique. Nous allons essayer de montrer que tous les maux dont nous souffrons, qu'ils soient physiques ou psychiques, personnels ou sociaux, naturels ou accidentels, peuvent s'expliquer par cette cause.

II. — Du mal dans l'être individuel.

1. — Quoique l'être humain, qui a très clairement conscience de son unité, ne paraisse pas susceptible de se scinder, puisqu'il fait de l'indivisibilité de son moi le trait caractéristique de l'*individualité* (*in-dividuus*), ce tout, loin d'être simple, est un agrégat de parties qui, si elles s'accordent pour produire une résultante d'ensemble, sont en désaccord et en conflit sur nombre de points.

Considérons d'abord l'homme dans la dualité, non de sa nature, mais de ses fonctions. On l'a cru longtemps composé de deux êtres accotés et distincts, le corps et l'âme, si dissemblables que le langage les oppose communément l'un à l'autre et que la plupart des systèmes religieux ou métaphysiques les ont supposés d'essence contraire. Malgré leurs corrélations que la science, qui tend à les identifier, met toujours mieux en lumière, un antagonisme réel existe entre l'âme et le corps, ou, pour éviter ces personnifications trompeuses, entre les fonctions physiologiques de l'organisme et les fonctions psychiques de l'appareil d'innervation. Leur accord est indispensable au développement de la vie, puisque, d'une part, l'organisme contient, protège, nourrit le système nerveux et lui fournit les forces qu'il met en action, et que, d'autre part, le système nerveux relie, coordonne et harmonise les fonctions des organes, ce qui implique entre ces deux moitiés de l'être une si étroite solidarité et une telle réciprocité de services qu'aucune d'elles ne

pourrait subsister sans l'autre. Néanmoins, elles ont aussi leurs conditions spéciales d'activité, des intérêts en partie contraires et des tendances divergentes, cause incessante de conflits. Livré à lui-même et cédant aux exigences de ses besoins, l'organisme ne réclame que des satisfactions d'ordre purement physiologique dont la fin est d'assurer le fonctionnement normal de l'ensemble, sa réfection trophique et sa régénération. Il se confine dans le cercle étroit de ces attributions, replié sur lui-même et sans appétitions qui le dépassent. L'esprit, au contraire, mis par les impressions des sens en relation avec le dehors, aspire à répandre son activité dans le monde extérieur. Affranchi par le corps de besoins matériels et sollicité en divers sens par les émotions de la sensibilité, les appréciations du goût, la curiosité de l'intelligence, l'exercice de la volonté, il ne vise et ne tend qu'à des satisfactions idéales. Ces deux sortes de fonctions diffèrent trop pour que les coassociés chargés d'y pourvoir séparément puissent s'accorder toujours, et il en résulte qu'ils se querellent souvent.

Voilà donc la guerre engagée au sein de ce moi que l'âme et le corps déchirent par leurs prétentions rivales, car aucun d'eux ne peut abusivement prévaloir qu'au préjudice de l'autre. L'organisme opprime l'esprit par ses nécessités impérieuses, par l'humiliant servage qu'il lui impose pour y subvenir, par ses appétits brutaux, ses basses jouissances, ses excès, ses maladies, son déclin, toutes causes de contrainte ou de faiblesse pour un agent qui voudrait ne relever que de lui-même; et, de son côté, l'esprit qui ne se croit libre que lorsqu'il prédomine, exploite le corps, le traite en esclave, le surmène et l'épuise en ne tenant pas assez compte de ses besoins. « Démocrite disait que si le corps mettait l'âme en procès et l'appelait en justice en matière de réparation de dommage, jamais elle ne se sauverait qu'elle ne fût condamnée en l'amende[1]. » La conciliation, dans une juste mesure, des intérêts contraires de l'âme et du corps est une des plus grandes difficultés de la vie.

2. — Entrons plus avant dans le détail. Le même état de guerre, qui oppose l'un à l'autre les deux principaux ordres de fonctions, se retrouve, pour chacun d'eux, entre les modes spéciaux de leur activité.

L'organisme est un composé d'appareils, d'organes, de tissus et de plastides, dont chacun a son individualité, sa vie particulière. son autonomie. Ce sont de petits organismes plus simples, reliés et unis, mais non confondus, qui ont des intérêts communs et des

1. Plutarque. *Œuvres morales: règles et préceptes de santé.*

intérêts contraires. Lorsque Kant définit l'organisme : « Un tout dont chaque partie est à la fois but et moyen[1] », il exprime un idéal dont la réalité s'écarte sensiblement, parce que si chaque partie contribue à la vie de l'ensemble, elle vit aussi pour elle-même et fait souvent passer son intérêt propre avant celui du tout. Il arrive aussi que le tout vit à sa guise sans trop se soucier des parties et parfois à leur détriment. S'il nous était donné d'observer, au sein de l'organisme, les conflits que s'y livrent ses éléments, nous constaterions avec épouvante, au lieu de l'ordre intérieur que l'unité persistante du moi porterait à conjecturer, une lutte sourde, mais acharnée et implacable entre des adversaires aux prises. Leur compétition pour la prépotence fait se reproduire ici les redoutables rivalités de la concurrence vitale. Un système d'organes ne peut prévaloir, par ce qu'on appelle « intra-sélection », qu'en se faisant, aux dépens des autres, une part exagérée qui les laisse affaiblis et comme vaincus. Tout surcroît d'activité dans une partie de l'organisme impose ailleurs une diminution corrélative, car le budget de la vie est fixe, et la nature ne peut se montrer prodigue sur un point sans être forcée d'économiser sur un autre. Geoffroy Saint-Hilaire a formulé la règle de ces inégalités compensatrices par sa « loi du balancement des organes », où le gain des uns implique une perte pour d'autres. La distinction usuelle des tempéraments montre que, d'ordinaire, telle ou telle classe d'organes prédomine dans l'organisme, et, par cela même son équilibre normal est rompu. Entre les éléments cellulaires, la guerre est plus générale et plus implacable encore. Comme ils vivent tous sur le même fonds de substance protéique, ils s'en disputent avec âpreté la jouissance, se partagent, d'après la loi du plus avide et du plus fort, les ressources bornées que le sang, *pabulum vitæ*, met à leur disposition, et ce que les uns ont en plus, les autres l'ont en moins. A cette armée de compétiteurs en lutte, ajoutez les légions de phagocytes, exterminateurs des cellules débilitées ou vieillies, et les bandes de microbes étrangers qui viennent incessamment assaillir l'organisme du dehors, vous aurez l'idée d'une mêlée ardente et confuse, d'où l'on a peine à concevoir qu'un ordre quelconque puisse sortir.

Ces désaccords inévitables entre les activités concurrentes des organes, de leurs éléments et de l'ensemble, suffiraient à expliquer la plupart des maux physiques dont nous souffrons. Nos états de besoin, de malaise, la diversité des maladies et l'intensité de la douleur, signalent ces perturbations à tous les degrés de gravité

1. *Critique du jugement*, t. II, p. 33.

qu'elles comportent, et nous pouvons juger par là de leur fréquence comme de leur étendue. La santé réelle, le complet bien-être, expression d'un parfait accord entre toutes les fonctions de l'organisme, sans qu'il y ait nulle part excès ou manque, est un idéal irréalisable dans ce qu'il a d'absolu, parce que la multitude et la variabilité des agents qui concourent rendent leurs rapports toujours défectueux et précaires. La maladie est donc l'état naturel, non pas seulement du chrétien, comme l'affirme Pascal, mais de tout être vivant. Aussi longtemps que l'organisme subsiste, l'accord des fonctions l'emporte sans doute sur leur désaccord, et la vie en exprime la résultante; mais cette harmonie, si facile à troubler, ne peut durer qu'un temps, et, lorsque le désordre dépasse certaines limites, la conservation de l'ensemble devenant impossible, l'être est voué à la destruction.

3. — Notre activité psychique s'exerce dans les mêmes conditions d'antagonisme et de lutte. Comme les appareils et les organes du corps, les facultés spéciales que l'analyse distingue dans l'unité du moi conscient, la sensibilité, le goût, l'intelligence, le caractère, le sens moral, ont, quoique liées et interdépendantes, leur particularisme étroit, leurs aspirations divergentes, de sorte que tantôt elles s'entr'aident et se développent de concert, tantôt des contradictions éclatent et l'accord se change en guerre civile.

Chacune de ces facultés, ayant des besoins et des exigences de fonctionnement à elle propres, cherche à les faire prévaloir dans l'activité du moi, et, comme celui-ci ne peut pas céder simultanément à leurs sollicitations contraires, cette opposition de tendance met forcément en conflit la passion, qui va où l'appelle le désir, impatiente de le contenter à tout prix, le goût idéal, qui s'applique à concevoir et à réaliser la beauté pure, l'intelligence qui cherche à connaître la vérité quelle qu'elle soit, le caractère, qui à force de volonté veut triompher de la résistance des choses, et la conscience qui prétend imposer à l'être moral une règle désintéressée du devoir. Un de ces modes d'action ne peut prévaloir, par circonstance ou par habitude, qu'à condition de suspendre, pour lui laisser libre carrière, toutes les fonctions rivales. Ainsi tiré en divers sens par de multiples aptitudes, obligé néanmoins de choisir entre elles et de se restreindre pour les exercer tour à tour, le moi, pressé de plus de besoins qu'il n'en peut satisfaire, est réduit à une activité toujours pleine de lacunes et de privations. D'ordinaire, une faculté maîtresse prédomine en lui comme une sorte de tempérament dans l'organisme, et l'on voit les affectifs attribuer la plus large part au sentiment, les imaginatifs à l'idéal, les intellectuels à

l'étude, les volontaires à l'action, les gens de bien à la vertu. Mais une préférence aussi marquée ne va pas sans dommage, et les facultés négligées, qui seraient non moins nécessaires, restent, par insuffisance de développement, dans un état de langueur ou d'atrophie. Nous ne jouissons presque jamais d'une vie psychique complète, harmonieuse, où toutes nos aptitudes, normalement exercées, nous feraient goûter, dans une juste mesure, les jouissances variées auxquelles notre nature nous permettrait d'aspirer.

Les mêmes effets de concurrence se produisent pour chaque faculté prise à part, à raison de la multiplicité des manifestations que son activité comporte. Ainsi nos désirs s'accordent bien en cela qu'ils tendent tous au bonheur et se prêtent à l'occasion d'utiles secours; mais ils ont aussi leur antagonisme parce qu'ils poursuivent par des voies distinctes les divers biens de la vie, et n'ont chance d'en atteindre quelques-uns qu'en limitant leur effort. Ils se font ainsi obstacle l'un à l'autre, et le triomphe d'un seul n'est obtenu que par la défaite de ses compétiteurs. Conséquemment le bonheur, qui exigerait la satisfaction simultanée et adéquate de tous les désirs, est impossible, puisque, pour un désir qui prévaut momentanément, la multitude des autres reste en souffrance. Nous ne pouvons donc obtenir que des parcelles de bonheur, et notre félicité sera toujours inachevée. En outre, le désir qui, victorieux de ses rivaux, prédomine et devient passion, s'exagère inévitablement la valeur du bien qu'il poursuit, la croit absolue quand elle ne peut être que relative, et, par suite, s'il réussit à le posséder, se prépare une déception lorsqu'il en reconnaîtra l'insuffisance, ou d'amers regrets s'il vient à le perdre avant que la satiété l'en ait détaché. Ainsi en proie à d'innombrables désirs dont la plupart ne seront jamais satisfaits, anxieux durant l'attente, inquiet ou déçu dans la jouissance, notre cœur est continuellement misérable et tourmenté.

L'imagination, que ne sauraient contenter les vulgarités et les laideurs du monde réel, se plaît à rêver un monde idéal qu'elle dispose à son gré, en le remplissant de belles images qui se forment, se succèdent et se dissipent comme des nuages dans l'air, sans que le goût puisse s'y tenir et se fixer. Son essence est de choisir, c'est-à-dire de préférer et d'exclure. Des arts distincts nous montrent les divers aspects de la beauté, et il est rare que le sens esthétique soit assez compréhensif pour les tous embrasser d'une même étreinte. Pour exceller dans un art, pour jouir pleinement du mérite de ses œuvres, il faut se spécialiser, limiter sa culture esthétique. Les conceptions les plus belles ne nous charment même qu'un moment

et nous lassent après nous avoir ravis. Elles doivent se renouveler sans cesse pour raviver nos admirations éphémères. C'est pourquoi les goûts changent d'âge en âge, d'école en école, d'œuvre en œuvre, une loi de variabilité sans fin étant imposée à l'évolution des arts. « L'âme de l'homme, a-t-on pu dire, est comme la fille de Cérès, qu'Ovide nous montre les mains remplies de fleurs qu'elle cueille en folâtrant sur le penchant des monts de Sicile; quand de nouvelles fleurs l'attirent, la jeune déesse jette le bouquet qu'elle a dans les mains[1]. » Nous allons ainsi d'illusions en dégoûts, d'enthousiasmes en désenchantements, sans pouvoir rencontrer, parmi les aspects sans nombre du beau, des jouissances qui durent. Toujours le nouveau nous séduit, nous plaît et nous trompe.

Notre esprit est comme le champ de bataille où, soit dans la nuit de l'ignorance, soit dans la pénombre d'un demi-savoir, se combattent nos idées, le plus souvent en contradiction et en guerre. Le mal, représenté ici par l'erreur, tient au désaccord de notions communément dépourvues d'évidence, de certitude et de cohérence logique. Avide de tout connaître et ne pouvant se résigner aux lenteurs d'une recherche méthodique, la curiosité de l'esprit soulève à la fois une multitude de problèmes, anticipe sur leur solution, tient le faux pour douteux, le douteux pour vraisemblable, le vraisemblable pour vrai, prenant ainsi des lueurs d'aube pour le grand jour, des présomptions pour des preuves et des conjectures pour la vérité. Une lutte sans trêve, dont témoignent assez nos discussions et nos doutes, se livre entre les notions imparfaites auxquelles notre créance s'attache, et le progrès de la science fait à grand'peine triompher de siècle en siècle quelques rares vérités sur une foule d'idées fausses. L'opinion, « cette maîtresse d'erreur », mue et se transforme avec une incurable versatilité. « Il ne faut pas, dit La Bruyère, vingt années pour voir changer les hommes d'opinion sur les choses les plus sérieuses comme sur celles qui ont paru les plus sûres et les mieux prouvées. » Combien de nos vérités d'aujourd'hui seront des erreurs demain?

Enfin, notre activité morale est aussi le théâtre de continuels conflits, d'abord entre les divers mobiles qui nous incitent à l'action, que la délibération met en balance et parmi lesquels la détermination arrête son choix, puis, une fois l'action engagée, entre les difficultés de l'exécution, et la volonté qui s'efforce d'en surmonter les obstacles. Souvent même le désaccord se produit, au sein de la conscience, entre les devoirs qui réclament en sens contraire, alors

1. Dondan, *Des Révolutions du goût.*

qu'il est malaisé de discerner le plus strict, et impossible de s'acquitter d'une obligation sans en violer plusieurs autres. Incertaine du bien, tourmentée de scrupules et vouée, quoi qu'elle fasse, à rester toujours imparfaite, la raison pratique va de l'embarras de l'hésitation au regret de résolutions téméraires, succombe fréquemment aux tentations qui l'assiègent et doit ensuite expier ses défaillances par des remords. La volonté, que tout empêche ou égare, n'arrive que par exception à ses fins. Notre vie se passe à projeter sans décider, à résoudre sans exécuter, et à entreprendre sans aboutir. Rarement le succès nous récompense de nos peines, et les meilleures intentions sont sujettes à mal tourner.

4. — La lutte est donc partout au dedans de nous, entre le corps et l'âme, entre l'organisme, ses organes et leurs éléments, entre les facultés de l'esprit et leurs modes spéciaux d'activité. Un principe général et permanent de discorde les met en opposition et aux prises. Nos besoins physiologiques et nos aspirations rationnelles, l'intérêt et le devoir, l'imagination et la science, cédant à leur opposition naturelle de tendances, se font une guerre incessante, où nous sommes à la fois le vainqueur et le vaincu. Meurtri, déchiré par ces divisions, le moi peut dire avec Job, et à plus juste titre que lui : « Ma vie est un combat ».

III. — Du mal dans les groupes humains.

1. — Un antagonisme plus formel encore et non moins fécond en maux se produit entre les êtres humains et les divers groupes sociaux nécessaires à leur développement. Chacun de ces modes d'associations procure à ses membres d'inappréciables facilités de vie, mais il leur impose en retour des restrictions et des charges pénibles à supporter. Or, le moi est égoïste par nature, car c'est là pour lui une condition d'existence. Quoique lié à d'autres êtres par des rapports qu'il ne peut rompre, il garde toujours très vif le sentiment de sa personnalité, parce qu'il a le plus clairement conscience de lui-même, de ses besoins et de son autonomie, tandis que les liens qui l'attachent à ces collectivités sont plus ou moins lâches, flottants, et en apparence facultatifs. Par suite, l'être individuel se considère comme un centre absolu d'activité, rapporte tout à lui-même et répugne au sacrifice de ses moindres intérêts. Mais, d'autre part, chacun des groupes qui l'enserrent et le dominent a aussi son individualité, ses exigences de vie, son égoïsme non moins intraitable que celui des êtres particuliers, car il ne peut se constituer et se maintenir qu'en les rangeant aux nécessités de son ordre, en

leur imposant des contraintes et des assujettissements. Sans doute, les résultantes de ces rapports se résolvent d'ordinaire, à l'avantage commun, en effets d'accord et d'harmonie; mais souvent aussi les tendances divergent, les intérêts se contredisent, les égoïsmes entrent en conflit, et, de pacifiques, les relations deviennent belliqueuses. S'il veut éviter cette guerre et tous les maux qu'elle entraîne, l'être individuel, réduit à une fâcheuse alternative, n'a plus que le choix de renoncer aux bénéfices de l'association s'il refuse d'en payer le prix, ou, s'il consent à l'acquitter, de se résigner à bien des servitudes et des sacrifices. Quelque parti qu'il prenne, il a des maux à souffrir.

2. — Quoique la famille, où l'être humain reçoit et transmet le principe de vitalité qui l'anime, soit de tous les groupes sociaux celui où, par suite de mutuelles affections, l'égoïsme se combine le mieux avec l'altruisme, elle ne laisse pas d'imposer à ses divers membres une part notable d'abnégation parce qu'elle oblige à vivre ensemble des égoïsmes qui, même solidaires, ne peuvent jamais abdiquer entièrement. Une part irréductible d'intérêt personnel se mêle toujours aux relations de la famille et met en péril son union. La plupart des querelles et des divisions qui la troublent tiennent à des conflits d'égoïsmes dont les prétentions inconciliables se refusent aux concessions qu'exige le bon accord.

Dès le début, dans l'union conjugale où l'homme et la femme, se complétant l'un l'autre, semblent n'être que les moitiés d'un seul tout, liées par un égoïsme à deux, une cause d'antagonisme les sépare et tend à les opposer. L'amour, qui rapproche les sexes, les met par cela même en conflit, parce que leurs fonctions, leurs instincts et leurs aspirations diffèrent. Pour l'homme, que sollicitent des tâches viriles, l'obligation de faire vivre les siens des fruits de son travail, d'avoir au dehors des relations étendues, de servir et de défendre son pays, de contribuer même, selon son pouvoir, aux progrès de la civilisation, d'exercer en un mot les hautes facultés de son esprit, l'amour et la procréation ne sont qu'un incident de la vie. Pour la femme, au contraire, investie de fonctions conservatrices, chargée de concevoir, de porter, de nourrir et d'élever les enfants, de maintenir l'ordre et l'harmonie dans la famille, d'en être le charme et le bon génie, ces soins, qui réclament tant d'application et de dévouement, sont le principal de l'existence, la vraie vocation naturelle. Si cette disparité d'attributions n'est pas admise des deux parts, elle amène une longue suite de malentendus et de conflits. Ce qu'on a appelé le duel des sexes, le désaccord douloureux et parfois tragique qui met aux prises les moitiés désunies

d'un couple mal assorti, trouble plus ou moins la plupart des ménages et ne peut être évité qu'à force de condescendance mutuelle ou de constante résignation. Lorsqu'un amour sincère y dispose les époux, ce devoir se confond pour eux avec le bonheur; mais si, en se liant, ils ont cédé à des considérations étrangères, l'intérêt personnel, toujours prêt à revendiquer ses droits, ne tarde pas à rendre ennemis deux égoïsmes rivés à la même chaîne, comme les anciens forçats.

Tous les rapports de la famille sont compromis ou faussés dès qu'un individualisme exclusif prévaut sur l'affection réciproque et que le *moi* prédomine sur le *nous*. Si, par exemple, l'un ou l'autre des époux est, par passion ou par caprice, infidèle à la foi jurée; si les parents, oublieux de leurs devoirs d'éducateurs, vont où la dissipation les appelle et s'occupent de leurs plaisirs plus que de leurs enfants; si ceux-ci, par ingratitude, n'acquittent pas les bienfaits reçus en déférence et pitié filiales; si, lorsqu'arrive l'âge de leur émancipation, les parents veulent encore exiger d'eux une docilité qui dégénère en tyrannie, tandis que les enfants, las d'être tenus en tutelle, revendiquent le droit d'agir librement, à leurs risques et périls; si enfin, dans les questions d'intérêt, la cupidité l'emporte sur l'affection, ne laissant en présence que des convoitise en lutte et des plaideurs en procès, le lien de famille n'est plus qu'une entrave et l'animadversion remplace l'amour.

Aussi longtemps qu'une affection désintéressée prédomine, les sacrifices qu'impose l'esprit de famille sont consentis avec allégresse et amplement compensés parce que celui qui fait abnégation de lui-même retrouve, par l'accroissement de vie procuré à ceux qu'il aime, un gain supérieur à la diminution de son moi; mais, lorsqu'un égoïsme intransigeant exige des concessions de ses proches et refuse de leur en faire, la discorde succède vite à l'harmonie. Une balance exacte des droits et des devoirs réciproques est sans doute malaisée à établir, parce que les conditions d'accord varient suivant les caractères, les situations, les âges, les milieux et les circonstances. Toutefois, l'union durable est à ce prix, et tout ce qui s'écarte d'une mesure de raison tend à la détruire.

3. — Dans leurs relations privées, les êtres humains, tous foncièrement égoïstes, sont surtout mis en conflit par l'opposition de leurs intérêts et les prétentions de leurs amours-propres. Comme, lorsqu'il s'agit d'affaires, chacun cherche son profit, il tâche de l'obtenir le plus grand possible, au préjudice de ceux qui traitent avec lui. Seule une probité scrupuleuse s'abstient de poursuivre un gain illicite au-delà de ce qu'autorise la loi d'équité, et le petit

nombre d'honnêtes gens qui pratiquent cette rigide vertu montre assez combien une avidité qui ne recule pas devant l'injustice et la fraude prévaut dans les transactions communes. — Quant aux simples rapports de société, le moi, qui s'exagère si volontiers ses mérites, voudrait le plus souvent imposer aux autres la bonne opinion qu'il a de lui-même, sans leur témoigner en retour une bienveillance égale, et de là proviennent de continuels conflits entre des vanités rivales, également susceptibles, qui se heurtent et se blessent dès qu'elles se rencontrent. D'habiles ménagements et la politesse la plus attentive sont nécessaires pour éviter dans le monde les froissements et les brouilles, sans y réussir toujours, tant il est difficile de faire vivre en paix des amours-propres naturellement incompatibles, armés en guerre et prêts d'en venir aux mains.

Si l'être isolé retire des facilités de vie de sa participation à des groupes corporatifs, ce mode d'association lui impose des restrictions et des charges, parce que chaque collectivité, constituant un petit monde fermé, a son égoïsme exclusif, ses conventions, ses préjugés, leur attribue force de loi et ne tolère pas qu'on s'en affranchisse. Quelle que soit leur disparité individuelle, tous ses membres sont astreints à une règle de conformisme, tenus de se modeler sur un type déterminé. Pour être admis et bien vu dans un de ces groupes, il faut en observer les usages, et, suivant les formules reçues, « être comme tout le monde », « faire comme les autres », « hurler même avec les loups », si l'on a le malheur d'être dans la compagnie des loups, ne pas s'écarter de la mode, sous peine de paraître ridicule, alors même que la mode est le plus contraire à des convenances personnelles et au bon goût, adopter l'opinion courante, feindre de croire dans un monde de dévots, ou se parer de vices bien portés dans un monde de viveurs. Par égard pour l'esprit de corps, on doit souvent cacher ce qu'on sent, taire ce qu'on pense, louer ce qu'on réprouve, se mentir ainsi à soi-même et s'abaisser aux simulations dont s'indigne la généreuse sincérité d'un Alceste. Qui subit trop servilement l'influence d'une coterie cesse de s'appartenir. Il sacrifie à chaque instant quelque chose de ses sentiments intimes, de son idéal, de ses convictions, de sa moralité même, et fait par imitation, snobisme ou respect humain, ce que lui interdirait sa raison. Or, c'est là une sujétion véritable, un amoindrissement réel pour qui tient à sauvegarder l'indépendance du moi et à conserver sa propre estime, plus précieuse que celle des autres.

En outre, chacun de ces groupes sociaux, séparé des autres par les conditions qui le particularisent, oppose à ses rivaux un esprit

d'exclusivisme prompt à dégénérer en formelle hostilité. On sait quelles préventions, parfois même quelle animosité combative divisent certaines corporations, les castes ou classes sociales, les partis politiques, les sectes religieuses... On ne peut appartenir à un de ces mondes sans avoir tous les autres contre soi, et, dès qu'on sort d'un cercle étroit d'adhérents, on n'est entouré que d'ennemis.

4. — Bien des maux découlent, pour les membres de l'agrégat politique, du fait d'être liés à la vie d'une nation et d'avoir à subir la dépendance de l'État. L'individu et l'État représentent en effet deux êtres, égoïstes l'un et l'autre, dont les intérêts diffèrent, et entre lesquels, en même temps qu'une solidarité nécessaire, il y a un antagonisme inévitable. Quoique ni le tout ni la partie ne puissent se passer l'un de l'autre, ils sont incapables de vivre en parfait accord. Pour peu que leurs prétentions respectives s'exagèrent au-delà d'une limite difficile à établir, la tendance à l'oppression d'une part suscite une disposition à la révolte de l'autre, et forcément la guerre éclate entre l'intérêt public qui s'impose et l'intérêt personnel qui se sent lésé.

Déjà, pour maintenir quelque ordre parmi des activités indépendantes et empêcher les égoïsmes individuels d'empiéter les uns sur les autres, l'État doit recourir à des moyens de contrainte qui se traduisent en une quantité de lois et de règlements, dont la gêne augmente à mesure que l'organisme social devient plus complexe. Édictées pour assurer la paix publique, ces lois, civiles ou pénales, sont autant d'entraves à la liberté, et leur poids est un fardeau sous lequel peinent les peuples trop administrés. On serait alors tenté de donner raison aux partisans de l'*an-archie*, qui protestent contre la tyrannie des lois, si une suppression complète de lois n'était pas un mal pire encore que la surabondance des lois.

Ce que l'intérêt de l'État et celui des citoyens ont de contradictoire se résout en sacrifices imposés d'une part, acceptés ou subis de l'autre. L'être individuel, dont la vie est courte et l'horizon très borné, n'a guère de préoccupations qui les dépassent; l'État qui, au rebours, représente une collectivité étendue et durable, a charge de ses destinées dans le présent et dans l'avenir. Il doit diriger au mieux un vaste ensemble et préparer le bien des générations futures, en sacrifiant s'il le faut une part des intérêts privés aux exigences de l'intérêt général. En vertu du contrat social tacitement consenti, chaque citoyen est tenu de concourir pour sa quote-part aux charges publiques, et se trouve conséquemment atteint dans ses ressources par l'impôt, dans sa liberté par des prescriptions impératives ou

prohibitives, dans son existence même par le service militaire qui l'expose à braver la mort pour défendre sa patrie. L'égoïsme individuel, qui voudrait bien jouir des avantages sociaux, mais non les payer trop chèrement, cherche par tous les moyens à se soustraire au dur égoïsme de l'État, à la rapacité du fisc, à la tyrannie de l'administration, à la servitude du militarisme. Seuls, les vrais patriotes, toujours en minime exception, s'acquittent avec zèle du devoir civique, sans marchander leurs sacrifices et subordonnent toute considération personnelle à l'intérêt national.

Entre gouvernants et gouvernés, la guerre est constante parce que les premiers, avides d'autorité, visent sans cesse à étendre leur pouvoir, tandis que les seconds, désireux de sauvegarder leur indépendance, ne songent qu'à le restreindre. Un peuple a également besoin d'ordre et de liberté; mais jouir des deux à la fois, dans une juste mesure, est un idéal difficile à réaliser. Par une sorte de compromis instable et précaire, les institutions politiques s'appliquent à prévenir, d'une part le despotisme des chefs, de l'autre l'insubordination des sujets; mais elles penchent toujours et versent quelquefois de l'un ou l'autre côté. Aristote pouvait déjà constater, dans sa *Politique*, que chaque type de gouvernement, monarchique, aristocratique ou populaire, est susceptible d'avoir deux formes, l'une bonne, l'autre corrompue, suivant que ceux qui gouvernent se règlent sur l'intérêt général ou sur leur intérêt particulier. Or, la seconde est de beaucoup la plus commune, car il n'y a guère d'exemple d'un chef d'État, d'une dynastie, d'une caste dirigeante ou d'un parti populaire qui aient exercé le pouvoir sans en abuser à leur avantage, ce qui rend inévitables de périodiques révolutions. L'histoire politique des peuples est le long récit des agitations causées par ces luttes d'influences rivales et par l'éternel conflit entre le principe d'autorité et les revendications de la liberté.

Parfois aussi les crises et les phases de la vie nationale réagissent de la manière la plus fâcheuse sur les destinées individuelles. Soumises, comme tout organisme vivant, aux lois de la biologie générale, les sociétés ont leurs stades d'évolution, leurs maladies constitutionnelles ou accidentelles, leurs âges successifs qui les font passer d'une débile enfance à une virilité forte, puis au déclin de la vieillesse pour aboutir à la mort. Pour chaque période donnée, les conditions de la vie nationale dominent celles des existences particulières. Il y a donc des générations privilégiées, appelées à vivre durant des époques prospères et glorieuses, tandis que d'autres, moins favorisées, venues dans des temps d'épreuves, de révolutions ou de décadence, ont cruellement à souffrir des malheurs publics.

Enfin, dans leurs rapports mutuels, les peuples, personnalités puissantes, sont animés d'un formidable égoïsme, décoré du beau nom de patriotisme, et dont ils se font une vertu qui autorise et justifie tout. Pour un patriote exalté, aimer son pays, c'est haïr les autres, et le bien servir, c'est beaucoup leur nuire. Chaque nation, prenant ainsi ses prétentions pour des droits, s'applique avec un soin jaloux à faire prévaloir ses intérêts, justes ou non, par tous les moyens, sans en excepter les plus mauvais, la ruse, la fraude et la violence. De là ces longues rivalités, ces guerres, duels sauvages de nations, dont le récit occupe tant de place dans leurs annales, ces conquêtes brutales, ces dévastations, extorsions et pillages, maux inhérents à la constitution des États, et que la diplomatie s'efforce assez vainement de prévenir ou le droit des gens d'atténuer. Quand éclate un de ces fléaux déchaînés par l'ambition de gouvernements sans scrupules, des susceptibilités d'orgueil national ou le criminel amour de la gloire, la masse des intérêts particuliers est impitoyablement broyée.

5. — Une compétition de même ordre, mais plus inexorable encore, fait s'opposer et se combattre les différentes races humaines. Longtemps séparées et comme étrangères, distinctes par leur type d'organisation, leurs genres de vie, leurs mœurs, leurs aptitudes, leurs traditions, leurs croyances, leurs institutions et leurs lois, presque incapables de se comprendre, de s'unir ou même de se tolérer, elles oublient qu'elles sont sœurs, se tiennent pour ennemies et ne cherchent qu'à s'exproprier, s'asservir ou se détruire. On sait quelle implacable hostilité a, durant tout le cours de l'histoire, mis aux prises les Sémites et les Aryens, les blancs et les noirs, les Européens et les rouges ou les jaunes. La race la plus énergique et la mieux douée s'arroge un droit de suprématie sur les races inférieures qui, si elles refusent de subir cette domination tyrannique, sont refoulées ou exterminées. Par combien d'injustices, de massacres, de spoliations, de réductions en servitude, d'anéantissements de populations entières, s'est fondé dans le monde l'empire exercé par les races supérieures! On s'effraie d'y penser. Durant la longue nuit de la préhistoire, nombre de races ont péri dans ces luttes fratricides, et nous voyons actuellement les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord, les noirs d'Australie, les Hottentots du Cap, les Polynésiens, etc., sur le point de disparaître, victimes de l'égoïsme féroce d'une race mieux armée pour le combat de la vie.

6. — Quoique la civilisation, qui consiste en gains accumulés de la raison, paraisse essentiellement bienfaisante, elle n'est telle que pour la postérité qui en recueille le profit sans les charges. Pour les

générations successives qui travaillent à son avancement, elle est une source abondante de maux, à raison du désaccord fatal entre l'intérêt de l'espèce humaine, considérée dans son ensemble, et l'intérêt des êtres individuels ou collectifs qui la composent. L'humanité, qui les englobe dans son unité souveraine, a son égoïsme propre et mène sa grande vie sans tenir compte des existences qui lui sont subordonnées et dont les besoins diffèrent des siens. Pour l'espèce, l'intérêt suprême, la raison d'être, est le progrès de la civilisation qui doit être obtenu n'importe à quel prix. L'intérêt plus restreint des individus, des peuples et des races serait de subsister tels quels, dans les conditions particulières où ils se trouvent placés. Or, ces deux sortes d'intérêts, loin de se confondre toujours, sont souvent en contradiction. Un sacrifice devient alors nécessaire, et, comme l'avantage des générations futures prime incomparablement celui de chaque génération donnée, le progrès, c'est-à-dire le triomphe d'un droit supérieur, ne peut s'accomplir que par la juste immolation du droit inférieur.

Le progrès, qui est une amélioration graduelle, implique des changements mesurés, mais continus. Une lutte doit donc se livrer en permanence entre l'esprit de conservation ou de routine qui ne vise qu'à se perpétuer, et l'esprit de réforme ou d'innovation qui aspire au mieux. Le présent est comme le champ clos où combattent, sans paix ni trêve, le passé qui ne se résigne pas à cesser d'être, et l'avenir, impatient de se produire à son tour. C'est pourquoi les pères et les enfants, la génération descendante et la génération montante, s'entendent d'ordinaire assez mal. Non moins cruelle que féconde, la dure loi du progrès exige, dans les éléments de la civilisation, le renouvellement de tout ce qui est imparfait, caduc, transitoire, et, parmi les ouvriers du grand œuvre, l'élimination des faibles, des incapables, des arriérés. Il faut que les générations vieillies, désormais impuissantes, soient successivement fauchées par la mort et remplacées par des générations jeunes, actives, pleines de force et d'ardeur; il faut que des peuples, jadis vaillants et glorieux, mais débilités par l'âge et humiliés par la vie, cèdent l'empire du monde à des nations en croissance, plus énergiques et mieux douées : il faut enfin que les races stériles, les sauvages et les barbares, reculent devant les civilisés, missionnaires armés de la civilisation, investis du soin de propager sur le globe de meilleurs conditions de vie. Sans épurations de ce genre, douloureuses, mais nécessaires, on verrait des peuples en déclin perpétuer, comme le Bas-Empire ou la Chine, sans profit pour l'espèce ou plutôt à son détriment, leur impérissable caducité, sinon même la terre entière encore occupée par la première race d'anthropoïdes qui y fit son apparition.

Si rigoureux qu'il puisse être en ce qui concerne les vaincus, ce concours pour la prépotence pouvait seul assigner les rangs et déterminer l'hégémonie des plus dignes. C'est pourquoi la guerre, malgré ses horreurs, a jusqu'ici rempli dans l'histoire une fonction civilisatrice, exprimé par la victoire le droit véritable, et son rôle continuera d'être utile pour l'espèce, aussi longtemps que le progrès n'aura pas fait prévaloir au sein de la paix un meilleur mode de sélection.

Ainsi pour le plus grand avantage de l'humanité, tous les intérêts particuliers qui feraient obstacle au progrès doivent être successivement immolés. Ce mal, dont sans doute auraient à se plaindre les victimes qui le supportent, a sa justification au point de vue de l'ensemble, puisque le préjudice de quelques-uns se change en gain pour le plus grand nombre et qu'un bien durable est acquis au prix de souffrances passagères. On entend parfois les sacrifiés dire : Peu nous importe que la postérité soit plus heureuse si nous sommes malheureux à cause d'elle et si nous souffrons pour un avenir dont nous ne jouirons pas! Ceux dont l'égoïsme en révolte récrimine contre cette loi du sacrifice ne se font pas une juste idée de la solidarité humaine. Puisqu'ils en ont recueilli le bénéfice pour tout ce que le passé leur a transmis d'accroissements de vie péniblement obtenus, ils doivent se résigner à une abnégation pareille en ce qui regarde la postérité. Considérons-nous comme des membres de l'humanité, chargés de collaborer à ses progrès; en y contribuant par nos efforts et nos sacrifices, nous pourrons alors jouir par avance du bien que nos épreuves auront préparé à nos successeurs.

IV. — Du mal dans la nature.

1. — Le milieu cosmique où s'écoule notre vie nous met en relation avec des séries d'êtres dont les uns sont utiles à nos besoins, les autres nuisibles à nos intérêts. De là résultent pour nous des catégories spéciales de maux, parce que nos exigences sont souvent en désaccord avec ces collectivités dont l'ordre nous domine et s'impose.

2. — Considérons d'abord le monde des êtres vivants. Chacune des innombrables espèces qui partagent avec nous le privilège de la vie, a ses conditions particulières d'existence, bien que toutes ensemble se confondent dans l'unité de la création organique, et, malgré les corrélations qui les lient, par cela seul qu'elles coexistent et diffèrent, elles ont des intérêts en conflit.

Trop enclins à raisonner des choses en nous plaçant, pour les apprécier, au point de vue de notre égoïsme, nous appelons bonnes

les espèces susceptibles de servir à la satisfaction de nos besoins, et mauvaises celles qui nous nuisent, les fauves qui nous menacent, les reptiles dont la piqûre est mortelle, les déprédateurs qui nous pillent, les insectes qui nous harcèlent, les plantes vénéneuses ou hérissées de piquants, les herbes stériles qui envahissent nos cultures, les microbes propagateurs de maladies infectieuses... Mais la nature ne s'est montrée ni favorable à dessein en créant pour notre avantage des espèces utilisables, ni intentionnellement malveillante en nous opposant des espèces ennemies. Son seul idéal, dans l'évolution du monde organique, semble avoir été de produire, partout où la vie était possible, une grande diversité de types adaptés aux conditions des milieux, sous les lois de la variation spontanée, de la concurrence vitale et de la sélection naturelle. Si elle a témoigné de quelque prédilection pour l'homme, c'est uniquement lorsqu'elle le douait d'une intelligence capable d'exploiter à son profit les trois règnes d'êtres vivants.

Perdu d'abord dans la foule des espèces animales et vivant sur le même fonds, l'homme a dû lutter contre elles, afin de se défendre de leurs agressions et d'utiliser leurs ressources, car il lui fallait détruire pour subsister et vaincre pour n'être pas vaincu. Aussitôt que sa raison naissante s'éclaira de quelques lueurs d'ingéniosité, il apprit à se faire des armes et des pièges, en vue de combattre dans des conditions moins inégales les animaux, comme lui sauvages, et la guerre éclata, terrible, implacable, entre lui seul d'une part et le monde animal de l'autre. Cette guerre a rempli l'immense durée de la préhistoire, c'est-à-dire toute la période quaternaire. Après tant de sanglants combats, nous assistons sur les territoires occupés par la civilisation, au triomphe définitif. Les espèces les plus redoutables de grands fauves ont été refoulées ou exterminées, et partout des espèces amies, réduites à l'état domestique, sont substituées par nos soins aux espèces hostiles ou farouches du premier âge.

Le même empire que la chasse, la pêche et l'élevage nous ont donné sur les animaux, l'agriculture s'est plus tardivement appliquée à l'établir sur le monde végétal. Là aussi, parmi une multitude d'espèces de peu de ressource, notre avidité a su découvrir une élite précieuse et de grand profit. Mais, pour propager et améliorer les plantes utiles, limiter l'aire occupée par les autres et les empêcher de la reconquérir, il a fallu engager contre la puissance désordonnée de végétation qui couvrait la terre une lutte sinon aussi dangereuse, du moins beaucoup plus pénible que celle qui avait assuré la victoire sur le monde animal, et cette lutte incessante nous impose toujours d'immenses labeurs.

Enfin, des exigences de préservation nous obligent maintenant de combattre et d'assujettir le monde, si longtemps ignoré, mais dangereux et souvent funeste des infiniment petits. Cette création confuse arme en effet contre nous des légions d'ennemis dont il importe de neutraliser le pouvoir de nuire, et, par contre, nous offre des auxiliaires éventuels dont il est bon d'utiliser les services. La science, seule en état d'organiser cette nouvelle conquête, nous procurera le moyen de rendre les premiers inoffensifs et les seconds secourables. Pasteur aura été l'Hercule de cette classe de monstres, plus difficiles à vaincre que l'hydre de Lerne, le lion de Némée ou le sanglier d'Eurymanthe.

Ainsi, par leur condition naturelle où la prédation s'impose, tous les êtres vivants, en état continuel d'antagonisme et de guerre, sont condamnés à subir les maux qui en découlent. Sans doute, l'atroce loi du *struggle for life*, de l'entremangement universel (ἀλληλοφαγία, disaient les Grecs bien avant Darwin), paraît, quand on se met à la place des mangés, d'une cruelle rigueur, et l'on est alors tenté de dresser contre la nature sans pitié un acte de véhémente accusation. Mais, quand la raison s'élève au point de vue de l'ensemble, tout change et l'on reconnaît alors que, loin de consacrer le triomphe du mal, la loi de la concurrence vitale amène celui du bien, puisqu'elle attribue la suprématie aux mieux organisés, aux plus forts et aux plus intelligents, qui, à tous égards, méritent le mieux de vivre. Elle est donc un principe d'évolution progressive, et, malgré les souffrances qu'entraîne son application dans le détail, on doit la déclarer juste et sage, car on ne voit pas par quelle loi plus douce il aurait été possible d'obtenir les mêmes effets. L'homme surtout est moins fondé à s'en plaindre qu'aucun être vivant, puisqu'il est celui de tous qui en retire le plus d'avantages.

2. — Une lutte plus laborieuse encore et non moins pleine de périls a dû être engagée par l'homme contre le monde des corps bruts, afin d'en exploiter les richesses qui, nulle part, ne s'offraient gratuitement à ses convoitises. Quoique, à raison de sa passivité, la création minérale n'opposât que son inertie à des entreprises d'usurpation, un immense effort, dont le débile conquérant avait longtemps été incapable, pouvait seule surmonter la résistance de la nature inorganique. Pour la contraindre à nous livrer ses trésors et les adapter à nos besoins, dompter des forces rebelles, transformer en esclaves dociles les cours d'eau, les vents, la vapeur, les explosifs, l'électricité même, mystérieuse et cachée ; pour extraire, épurer et façonner les métaux, rompre la dureté des roches, modeler et durcir la plasticité des argiles, arracher la houille à ses gisements pro-

fonds, surmonter à la surface du globe l'obstacle de la pesanteur, établir par la navigation le libre parcours des eaux, s'ouvrir même un chemin invraisemblable dans les airs, il fallait organiser, à force de travail et de génie, une lutte gigantesque contre la condition générale des choses et la vaincre en acquérant le pouvoir de la modifier à notre gré. Si le triomphe remporté par la civilisation est aussi lucratif que glorieux, il ne doit pas faire oublier ce qu'il a coûté et coûte encore chaque jour de dangers, de soins et de peines, c'est-à-dire de maux vaillamment subis.

3. — Dans ce formidable duel où l'homme, armé de sa seule intelligence, a contre lui la totalité des êtres bruts ou vivants dont se compose son milieu cosmique, la nature souffre bien d'être vaincue et dépossédée en détail; mais lorsqu'elle oppose ses forces unies à son chétif adversaire, elle l'accable par sa souveraine puissance que nous jugeons alors oppressive et malfaisante. Nombreux sont les fléaux qui résultent pour nous des fonctions de la vie du globe en désaccord avec nos conditions d'existence. Nous reprochons avec amertume à la nature la violence de ses éléments déchaînés, les orages, tempêtes et cyclones, cause de tant de désastres, les irrégularités de la météorologie, qui font se succéder des sécheresses prolongées et de brusques inondations, les inégalités des saisons et des climats qui nous exposent à des froids mortels ou à des ardeurs dévorantes, les éruptions des volcans, les tremblements de terre, les pestes et épidémies qui déciment les populations..., et, plus que tout, la suprême indifférence avec laquelle cette maîtresse de nos destinées assiste, impassible et dédaigneuse, souvent même avec un air insultant de fête, à nos plus cruelles douleurs. Elle nous paraît alors hostile et méchante, une marâtre et non plus une mère.

Fondées pour nous, ces récriminations n'atteignent pas la nature. Dans les calamités dont nous gémissons, il convient de voir non l'œuvre funeste à dessein d'une puissance qui déploie contre nous ses fureurs, mais l'activité normale d'un monde qui accomplit ses fonctions cosmiques, sans s'occuper de nos intérêts qu'il ignore et dont il nous laisse le soin. Ces accidents, qualifiés par nous de désordre, font au rebours partie de son ordre, dont les exigences priment tout, et, puisque nous bénéficions de cet ordre par les conditions propices de vie qu'il nous fait, nous devons en supporter sans plainte les effets dommageables par inconstance. Il n'y a de trouble que partiellement et dans le détail. L'harmonie règne dans l'ensemble, puisqu'il évolue avec régularité, offrant aux séries d'êtres englobés dans son unité un milieu favorable à leur développement. En outre l'homme a son intelligence pour prévenir ou atténuer les

effet de ces maux. La civilisation tout entière est une adaptation réciproque de la vie humaine et de la vie de la nature, en vue d'approprier ses ressources à nos besoins et de neutraliser ses influences nuisibles. Opposons notre savoir, notre prudence et notre activité à la malfaisance des choses, nous réussirons de mieux en mieux à la désarmer, à rendre la nature plus clémente et plus douce, à sauvegarder et à faire prévaloir nos intérêts. Là seulement où nulle ingérence ne peut l'emporter sur elle, il faut nous résigner à l'indéfectibilité de ses lois.

4. — Nous ne croyons pas nécessaire de poursuivre au-delà du globe terrestre l'étude des conflits entre l'ordre des systèmes intercosmiques et les exigences, bien humbles en comparaison, de la vie humaine. Les sociétés d'astres dont notre planète dépend, nous dominent de trop haut pour qu'on puisse admettre l'idée de rien changer aux conditions d'existence qu'elles nous font, et la soumission s'impose. Bornons-nous à dire quelques mots des rapports entre les êtres humains et l'être universel, personnifié diversement par les religions dans des Dieux, car bien des maux devaient encore provenir de ces conceptions imaginaires.

Par cela seul, en effet, qu'au lieu de laisser l'Un-Tout dans l'indétermination de son infini et de son absolu également inaccessibles, on se le représentait à la ressemblance de l'homme, doué d'attributs pareils avec un peu plus de grandeur, et que, au lieu de le faire agir exclusivement par des lois générales et constantes, on lui prêtait des révélations arbitraires, des volontés révocables, des interventions miraculeuses; toutes les relations entre l'homme et le principe d'activité qui anime l'univers, se trouvaient faussées. Une longue suite de méprises et de conséquences funestes devaient forcément découler de l'illusion anthropomorphique, parce qu'elle mettait en présence, en opposition et aux prises, deux égoïsmes inconciliables : d'une part, une divinité puissante qui, après avoir ordonné le monde pour réaliser de mystérieux desseins, continue de le gouverner à coups de décrets particuliers, mais qui, partageant les passions et les faiblesses de l'homme, est ainsi que lui orgueilleuse, intéressée, avide d'hommages, jalouse, colère, vindicative, qui se fait un jeu cruel d'exposer ses créatures à de périlleuses épreuves, pour les rémunérer s'il y a lieu ou les punir par une éternité de supplices...; d'autre part, l'homme misérable, besogneux et tourmenté, qui, ayant conscience de sa faiblesse et de son assujettissement, s'ingénie à fléchir son puissant dominateur, l'implore par des prières, le flatte par des hommages, l'honore par des cultes, cherche à capter sa faveur par des promesses ou des offrandes, à se faire

pardonner ses fautes par de feintes expiations... Ainsi entendue, la piété n'est qu'une sorte de marchandage, intéressé des deux parts, une lutte de ruses et de tromperies où l'homme tâche d'exploiter et d'abuser par tous les moyens les maîtres redoutés dont il croit dépendre.

Si les religions ont pu être utiles comme expression d'un idéal supérieur, des maux sans nombre devaient résulter des fictions théologiques. De là proviennent, au lieu d'un sentiment pur, confiant et désintéressé de l'être suprême, la terreur servile inspirée par des Dieux tyranniques et méchants[1], la propension de leurs adorateurs à faire le mal à leur exemple, à commettre, en croyant les honorer ou les servir, les actes les plus criminels. En outre, comme les religions, fondées sur des révélations diverses et contradictoires, se démentent l'une l'autre, elles sont en état permanent d'hostilité, d'autant plus intolérantes qu'elles se présument plus vraies, ce qui déchaîne le fanatisme, les persécutions, les guerres religieuses. Elles ne s'accordent que pour combattre la science, seule capable de corriger leurs erreurs. La somme des maux imputables aux religions balancerait donc amplement, dans l'histoire de la civilisation, le bien que les moins mauvaises ont pu faire, et le vers de Lucrèce leur sera toujours applicable :

Tantum relligio potuit suadere malorum.

5. — Une dernière cause de mal, plus difficile à supporter qu'aucune autre, parce qu'elle contredit toutes nos convoitises de vie, est l'inéluctable nécessité de mourir. La faculté de prévoir et l'impossibilité d'éviter le terme fatal assigné à notre existence, révoltent le plus fort de nos instincts, le vouloir-vivre avide d'une durée sans fin et de développements sans mesure. Notre intérêt personnel se trouve ici en conflit avec les nécessités absolues de la vie générale, et, conséquemment sacrifié par elle.

Nous avons essayé de montrer ailleurs[2] la fonction de la mort dans l'ordre de la nature, comme la condition d'existence de tous les êtres finis, et, pour l'ensemble, d'un perpétuel devenir. Dans un monde où rien ne devrait périr, rien ne pourrait naître, évoluer et progresser. La mort, grande rénovatrice, libère l'éternelle substance de ses appropriations passagères et l'offre, toujours disponible, aux élaborations successives de la vie. C'est elle encore qui, dans cette suite de genèses, introduit un principe de perfectionnement par

1. *Primus in orbe dos fecit timor* (Pétrone, *Satyricon*, 106).
2. *Le Problème de la mort*, conclusion.

l'élimination des êtres vieillis, des types inachevés et inférieurs, que la vie remplace à mesure en leur substituant des êtres jeunes et forts, des types améliorés et supérieurs. Le renouvellement, la transformation des êtres et de leurs séries, leur apparition et leur disparition dans le temps, sont la loi fondamentale de l'universelle vie et de son incessante activité.

Il faut donc que ce moi, qui nous est si cher, périsse une fois son terme venu et fasse retour au tout; il faut que les générations humaines soient supprimées l'une après l'autre et cèdent la place à des générations nouvelles, où se produiront les effets que l'hérédité comporte; il faut que les peuples et les races, acteurs du drame historique, occupent tour à tour la scène pour y jouer leur rôle et s'en aillent bientôt après; et de même, il faut que les espèces vivantes, les mondes, les systèmes de mondes disparaissent l'un après l'autre et cessent d'être par impuissance de durer toujours. Il faut que tout s'écoule et passe, s'achemine vers un terme, y arrive et tombe dans l'abîme de l'éternité, car, sans cette loi de mortalité générale, la vie, qui est une rénovation continue, perdrait sa fécondité créatrice et se confondrait avec le néant.

Ainsi tout ce qui vient à l'existence dans la durée, tout ce qui est conditionné, relatif et contingent, c'est-à-dire la totalité des êtres finis, est condamné à finir comme ne représentant qu'un aspect borné, forcément transitoire, de l'éternelle réalité. Seuls la substance primordiale et l'Un-Tout, absolus par essence et infinis, sont exempts de la loi de mortalité; mais ils ne peuvent communiquer qu'à titre précaire, aux êtres périssables inclus dans leur unité, une part viagère de leur inaliénable indestructibilité. Ce qui entre dans le temps par la naissance doit en sortir par la mort. L'éternité d'un être fini serait une contradiction logique et, pour lui-même le plus funeste des dons, car la vie, prolongée sans terme dans une condition bornée, deviendrait à la longue un intolérable supplice. Nos rêves d'immortalité, qui nous font désirer l'impossible, sont une grande illusion et un absolu non-sens. Lorsque tout a sa fin, depuis l'atome jusqu'aux astres, n'est-il pas déraisonnable pour l'homme de prétendre à une éternelle durée?

Sans doute, il ressent plus cruellement qu'aucun être l'angoisse et l'épouvante de la mort; mais la même raison qui le dispose à la craindre parce que seule elle est capable de la prévoir, peut aussi, mieux éclairée, l'incliner à la résignation en lui montrant la nécessité, l'opportunité d'une fin. Nous devons accepter et subir la mort, non comme un mal ou une peine, ouvrant des perspectives inconnues et redoutables, mais comme la dernière fonction de la vie,

l'acquittement d'une dette et le suprême devoir. C'est l'accomplissement d'une loi commune à tous les êtres, utile pour leur ensemble et salutaire à nous-même. Puisque nos prédécesseurs sont morts pour nous faire place, nous aussi devons mourir pour faire place à nos successeurs. Nous ne sommes pas fondés à nous plaindre de voir s'achever notre vie, puisqu'il nous a été donné d'en goûter les joies dans la mesure de notre sagesse et de notre activité. La nature nous ôte d'ailleurs le goût de vivre par les infirmités croissantes de la vieillesse et nous amène à considérer la mort comme une délivrance et un bienfait.

Louis Bourdeau.

RELIGION ET FOLIE

Les rapports de la religion et de la folie n'ont, jusque maintenant, été étudiés par les aliénistes que d'une façon insuffisante et, en quelque sorte, réservée et timide. Sans vouloir en rechercher les raisons, ne pourrait-on s'expliquer la chose dans une certaine mesure, si l'on se rappelle ce conseil donné par Victor Cousin : « Vous rencontrerez assurément sur votre route un personnage très considérable : c'est le christianisme; ôtez-lui respectueusement votre chapeau, et n'essayez pas d'entrer en lutte avec lui. Il en a encore pour deux cents ans dans le ventre ».

Deux cents ans, cela nous a paru un peu long à attendre pour aborder l'étude d'une question intéressante et que nous croyons nouvelle, mais que nous avons d'ailleurs l'intention de traiter avec tout le *respect* désirable et sans aucun esprit de *lutte* et de parti.

Nous avons qualifié la question de nouvelle : ce n'est pas à dire toutefois que jamais on n'ait abordé l'étude des rapports de la religion et de la folie : nombreux, en effet, sont les travaux des aliénistes sur ce sujet, et l'énumération serait déjà longue des ouvrages qui traitent de la folie religieuse, de la folie mystique, des épidémies de démonopathie, etc. [1] — Dans l'article Délire du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, MM. Ball et Ritti, classant les conceptions délirantes des aliénés, en distinguent huit catégories, et dans leur énumération quelque peu hétérogène, les idées religieuses occupent le cinquième rang, entre les idées hypochondriaques et les idées érotiques. Tous les jours encore, les revues et journaux spéciaux de médecine mentale relatent des observations de délire religieux, avec ou sans hallucinations, et il n'est pas de traité consacré aux maladies de l'esprit qui ne contienne dans son chapitre « étiologie » un article sur la religion considérée comme cause de folie. Tout cela nous prouve qu'au point de vue clinique et médical, tout au moins, la question a été étudiée, et on peut même dire qu'elle est résolue autant qu'elle peut l'être dans l'état actuel

1. Voir entre autres : L. P. Calmeil, *De la folie considérée au point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire.*

de nos connaissances. Aussi notre but n'est-il pas de revoir la question au point de vue médical pur, ne voulant pas refaire ce qui est fait et bien fait. Notre ambition serait la suivante : il nous semble que, jusque maintenant, personne, soit parmi les aliénistes de profession, soit parmi les psychologues purs, n'a encore envisagé la religion et la folie dans leurs rapports psychologiques intimes. D'abord aucun psychologue [1], du moins à notre connaissance, ne s'est spécialement occupé de ce sujet; quant aux médecins, ils se sont bornés, comme nous l'avons dit, à signaler, en passant, l'influence de la religion sur l'éclosion de certains délires et à décrire les idées délirantes mystiques de certains aliénés, mais ils n'ont pas su ou n'ont pas voulu faire l'analyse psychologique approfondie et systématique des liens étroits qui rattachent la religion, ou mieux les religions, à certains états d'âme qu'on qualifie de folie. — D'abord ils n'avaient pas à le faire, et puis, il faut bien le dire, et nous répétons ici ce que nous disions en commençant, la question est, encore de nos jours, des plus délicates, et il était plus prudent, peut-être, de s'abstenir de l'envisager par son côté véritable et essentiel. C'est ainsi que, pour préciser davantage, dans leurs descriptions de folie religieuse, les auteurs font implicitement cette pétition de principe : il y a une folie religieuse, c'est vrai, mais cette folie religieuse, ou, par inversion de termes, cette religion folle ou morbide doit être distinguée de la vraie religion, qui, elle, est normale et raisonnable. Or cette pétition de principe, nous nous proposons de démontrer qu'elle est illégitime, et cela justement en essayant de faire cette analyse psychologique à laquelle nous avons fait allusion. Autrement dit, nous voulons prouver que, entre la religion considérée comme normale et la folie religieuse, il n'y a pas de différence de nature, mais seulement une différence de degré. Aussi bien cette distinction de la folie religieuse et de la religion normale est-elle non seulement comparable, mais encore complètement identique à la distinction que font les médecins entre la physiologie normale et la physiologie pathologique, distinction qui, au point de vue scientifique, n'a aucune raison d'être : la science, en effet, ignore la différence du normal et du pathologique. « L'organisme, dit Roger, dans un remarquable article du *Traité de pathologie générale* de Bouchard, ne dispose pas de deux sortes de modalités réactionnelles, destinées les unes aux états physiologiques, les autres aux états morbides. La

1. A l'exception toutefois de M. Ribot, à qui rien de ce qui touche à la psychologie n'est resté étranger, et qui a nettement indiqué le problème à la fin du chapitre sur le *Sentiment religieux*, dans son ouvrage : *La psychologie des sentiments*.

physiologie est une et la physiologie pathologique ne doit être considérée que comme un corollaire de la physiologie normale. » — De même ne peut-on pas dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la religion dite normale et la religion prétendue pathologique? La seconde n'est-elle pas simplement une exagération, parfois même, nous le verrons, une perfection de la première, et n'y a-t-il pas entre les deux une gradation insensible, et non pas un saut brusque, comme on semble généralement l'admettre? C'est ce que nous allons examiner; aussi bien pensons-nous qu'il y a là un malentendu à dissiper : nous en faisons une question de *conscience logique*.

Avant de commencer notre démonstration, nous prenons la précaution de prévenir encore le lecteur que, dans tout ce que nous allons dire, nous ne nous inspirerons d'aucun esprit de parti, nous ne serons animé d'aucune hostilité contre aucune opinion quelle qu'elle soit, notre seule préoccupation étant de nous rendre compte aussi exactement que possible des conditions de production de certains phénomènes psychiques, au même titre que le physicien ou le naturaliste étudiant sans parti pris un objet ou un phénomène quelconque. Donc nous allons exprimer nos idées, et nous croyons pouvoir y réussir, sans haine et sans crainte, et nous espérons ne froisser les susceptibilités d'aucun lecteur de bonne foi. Aussi bien, dirons-nous en transposant une phrase de Taine sur la Révolution, cet article n'est écrit que pour les amateurs de pathologie morale, pour les naturalistes de l'esprit, pour les chercheurs de vérité, pour eux seulement, et non pour le public qui sur la religion a son parti pris, son opinion faite.

Notre but, disions-nous, est d'étudier les rapports de la religion et de la folie. A cet effet, il serait indiqué d'abord de définir ces deux termes, religion et folie. Mais ces deux mots expriment des choses tellement complexes que nous n'osons entreprendre cette opération. Contentons-nous de dire que, dans le travail qui va suivre, nous allons rechercher si quelques-uns des nombreux éléments qui constituent ce qu'on appelle la religion, ne pourraient pas être placés, en suivant les règles d'une logique rigoureuse, dans le cadre nosologique de la pathologie mentale; en d'autres termes, nous avons à voir si plusieurs des phénomènes psychiques que l'on rencontre dans la religion normale ne seraient pas des phénomènes psychiques morbides identiques à quelques-uns de ceux que l'on rencontre dans les maladies mentales; et, pour le dire tout de suite, il s'agit ici uniquement des conceptions délirantes, avec les hallucinations qu'elles peuvent provoquer, ainsi que certains actes anormaux qui en sont la conséquence.

L'élément primordial, le phénomène psychique fondamental de toute religion, c'est *la croyance*, et c'est sur celle-ci que va porter notre examen. Pour nous mettre immédiatement à l'aise, nous allons nous placer, et cela est bien permis, dans l'hypothèse d'un philosophe absolument dégagé de toute croyance religieuse positive, les croyances métaphysiques mises à part; pour lui, l'ensemble des croyances d'une religion positive quelconque constitue une erreur ou plutôt un faisceau d'erreurs reliées entre elles d'une façon plus ou moins systématique. Laissons maintenant ce point de vue de côté (nous le reprendrons en temps et lieu), et reportons-nous à la définition, malheureusement trop vague, que donnent généralement les aliénistes, de la conception délirante. La plus simple est la suivante : « Les conceptions délirantes sont des idées fausses ». (Cullerre) [1]. Or qui dit idée fausse dit erreur; « l'erreur, en effet, est l'opposé de la vérité », disent les logiciens (Rabier) [2]. Mais il y a erreur et erreur, et il est bien certain que la conception délirante n'est pas une erreur comme une autre, mais qu'elle est d'un genre bien spécial; ou mieux nous dirons, pour parler le langage de l'école, que l'erreur est un genre dont la conception délirante est une espèce. Il nous faut maintenant, suivant les règles d'une bonne définition, chercher le ou les caractères qui différencient cette espèce, conception délirante, du genre erreur dont elle fait partie. Or nous avons vainement demandé une réponse à cette question aux livres des logiciens, et il est vraiment regrettable qu'aucun d'eux n'ait cherché à préciser les relations qui unissent l'erreur et le délire. Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir trouvé une solution satisfaisante : nous la donnons pour ce qu'elle vaut. Les erreurs, nous semble-t-il, peuvent être classées, au point de vue qui nous occupe, en deux catégories : 1° les erreurs purement intellectuelles (en général les erreurs métaphysiques et scientifiques, par exemple), c'est-à-dire ne touchant en rien à la sphère affective; 2° les erreurs qui sont à la fois intellectuelles et affectives, c'est-à-dire qui éveillent dans l'âme des sentiments quelconques, et que nous appellerons pour plus de simplicité *erreurs affectives*. De ce nombre seraient les conceptions délirantes; nous pensons même, jusqu'à preuve du contraire, que toutes les erreurs de ce genre sont des conceptions délirantes, et que ces deux termes, conception délirante et erreur affective, sont absolument coextensifs. Nous formulerons notre idée par cette proposition universelle affirmative :

1. *Traité des maladies mentales.*
2. *Logique.*

Toutes les conceptions délirantes sont toutes les erreurs affectives, proposition qui peut évidemment être convertie en la suivante : toutes les erreurs affectives sont toutes les conceptions délirantes.

Quelques exemples feront mieux comprendre notre pensée : La Côte-d'Or a pour chef-lieu Dijon; la Côte-d'Or a pour chef-lieu Auxerre : voilà une vérité et une erreur qui peuvent m'être, l'une et l'autre, absolument indifférentes, si je n'ai rien à faire avec ce département, ni avec ces villes. — Un mari est jaloux de sa femme qui le trompe; un mari est jaloux de sa femme qui, cependant, ne le trompe pas : le premier cas est celui d'une vérité affective, le deuxième celui d'une erreur affective, et cette dernière est bel et bien une conception délirante.

Cela posé, on conçoit que les conceptions délirantes ou erreurs affectives peuvent être classées de deux façons, suivant qu'on se place au point de vue intellectuel ou au point de vue sentimental. Au point de vue intellectuel, nous aurons les classifications des logiciens, qui divisent l'erreur, suivant sa matière, en erreurs de termes ou en erreurs de rapports, et, suivant sa nature, en erreurs par défaut, par excès ou par substitution (voir Rabier); ces deux classifications se pénétrant d'ailleurs réciproquement. Nous n'y insistons pas [1]. — Quant à la classification que nous qualifierons de *sentimentale*, nous n'en trouvons pas trace dans les traités de logique, ni même de psychologie; mais par la force des choses, les aliénistes ont été amenés à la tenter : toutefois ils l'ont fait sans avoir une conscience bien nette du but psychologique qu'ils avaient à atteindre : c'est ce qui nous explique que leurs classifications soient si peu rigoureures, si peu homogènes, et en somme, si peu méthodiques. Voyons cependant la meilleure de celles qu'ils nous ont données.

C'est ici le lieu de rappeler la classification mentionnée plus haut et qui est classique, d'après laquelle MM. Ball et Ritti (art. DÉLIRE du *Dict. encyclop. des sc. méd.*) admettent que *toutes* les conceptions délirantes susceptibles d'être observées chez les aliénés peuvent être groupées dans les huit catégories suivantes :

1° Idées de satisfaction, de grandeur, de richesse;
2° Idées d'humilité, de désespoir, de ruine;
3° Idées de persécution;
4° Idées hypochondriaques;
5° *Idées religieuses*;

1. Cette opération logique appliquée à la religion en constitue ce qu'on appelle la critique dogmatique; nous n'avons pas à nous en occuper ici.

6° Idées érotiques;

7° Idées de transformation corporelle, se rapportant soit à l'aliéné lui-même, soit à son entourage;

8° Idées délirantes avec conscience (folie avec conscience, agoraphobie, topophobie, claustrophobie, folie du doute avec délire du toucher, etc.).

Nous éliminons immédiatement de notre discussion les idées délirantes de cette dernière catégorie, lesquelles ne peuvent rentrer dans notre définition : en effet, elles ne constituent pas des erreurs proprement dites, puisqu'elles s'accompagnent de conscience. Nous nous en tiendrons donc aux sept premières catégories. Or les auteurs précités font observer avec raison que ces catégories sont loin d'être aussi limitées qu'elles le paraissent, et que dans la réalité elles empiètent souvent les unes sur les autres. Une conception délirante, disent-ils, peut, par exemple, suivant le cas, être rangée à la fois dans les idées religieuses et les idées de grandeur, etc. Cette dernière remarque est très juste, mais elle manque de précision; nous allons l'approfondir davantage, ce qui va nous ramener à l'objet de notre étude. Pour cela, revenons à notre hypothèse du philosophe incrédule, pour qui la plupart des croyances religieuses sont des erreurs, et voyons si quelques-unes de ces erreurs peuvent être rangées dans le groupe des erreurs affectives, autrement dit des conceptions délirantes. Qu'on ne s'effarouche pas de ce rapprochement : nous faisons une simple étude psychologique, et nous croyons bon de le répéter encore, nous ne poursuivons qu'un but purement scientifique.

Il est incontestable, *a priori*, que les croyances religieuses touchent à la sphère affective : par suite, si quelques unes d'entre elles sont des erreurs, elles ne peuvent être que des erreurs affectives, c'est-à-dire des conceptions délirantes.

Cette démonstration nous paraît absolument rigoureuse, mais elle a le défaut d'être un peu concise. Nous allons la développer en recherchant précisément si quelques idées religieuses ne pourraient pas être assimilées à quelques-unes des conceptions délirantes énumérées précédemment. Si nous éliminons, pour la raison indiquée plus haut, la dernière catégorie de la série, ainsi que la cinquième, qui comprend les idées religieuses proprement dites et qui ferait double emploi dans notre discussion, il nous reste : 1° les idées de satisfaction et de grandeur; 2° les idées d'humilité et de désespoir; 3° les idées de persécution; 4° les idées hypochondriaques; 5° les idées érotiques et 6° les idées de transformation corporelle. Nous allons encore retrancher ces trois dernières catégories d'idées délirantes :

les idées hypochondriaques et les idées de transformation corporelle, parce qu'elles ne nous semblent avoir aucun rapport direct avec la religion, et les idées érotiques, parce qu'elles ne doivent pas se rencontrer dans une religion dite normale : nous ne voulons pas, en effet, examiner si on ne retrouverait pas parfois des idées délirantes érotiques dans les extases mystiques d'hommes religieux adorant la Vierge, ou de femmes religieuses adorant le Christ; de même qu'il est bien certain que l'érotisme est un élément important du cortège symptomatique de la démonopathie (voir les incubes et les succubes). Mais ces faits sont considérés généralement comme des aberrations du sentiment religieux ; aussi les passerons-nous sous silence, puisque aussi bien nous n'avons en vue que les idées religieuses dites normales ou orthodoxes.

Une remarque encore avant d'entrer dans le cœur même du sujet : par idées religieuses, nous entendrons surtout les idées religieuses chrétiennes, et particulièrement les idées religieuses catholiques, et cela parce que, à nos yeux, le catholicisme constitue le type de religion le plus riche et le plus complet, (nous ne voulons pas dire le plus parfait,) et aussi parce que c'est celui qui, sans conteste, nous intéresse le plus directement.

Nous avons donc à rechercher si quelques-unes des idées religieuses, en particulier des idées religieuses catholiques, ne constitueraient pas des erreurs affectives, c'est-à-dire des conceptions délirantes, rentrant dans les trois groupes des idées de grandeur, des idées d'humilité et de désespoir, ou des idées de persécution.

Pour simplifier le problème, nous allons encore réduire ces trois groupes de conceptions délirantes à deux :

1° Les idées qui exaltent la personnalité, idées de grandeur;

2° Les idées qui dépriment la personnalité, la cause de cette dépression étant attribuée, soit à la personnalité elle-même, comme dans les idées d'humilité et d'indignité, soit à des éléments étrangers à cette personnalité, comme dans les idées de persécution.

Avant d'aller plus loin, il nous semble utile d'ajouter à cette série une catégorie nouvelle, qui ne figure pas dans la classification de MM. Ball et Ritti, pas plus que dans aucune autre d'ailleurs, la catégorie des idées délirantes que nous appellerons *idées de protection*, par opposition aux idées de persécution. Cette catégorie nouvelle, nous l'introduisons sans doute pour les besoins de la cause; mais nous verrons qu'elle est parfaitement justifiée. Aussi bien, si nous ne la trouvons pas indiquée formellement par les auteurs précités, c'est qu'ils devaient la confondre dans le groupe générique des idées religieuses de leur classification. Ces idées de protection se placent

naturellement à côté des idées de grandeur, dans le groupe des idées qui exaltent la personnalité. Les quatre catégories que nous venons ainsi de former peuvent se disposer de la façon symétrique suivante :

PERSONNALITÉ EXALTÉE		PERSONNALITÉ DÉPRIMÉE
Idées de grandeur,	s'opposant à	Idées d'humilité.
Idées de protection,	s'opposant à	Idées de persécution.

Cela posé, nous allons examiner successivement les idées religieuses de grandeur, de protection, d'humilité et de persécution.

Voyons d'abord les idées religieuses de grandeur : ces idées fréquentes aux époques de fondation et de premier développement des religions (élus, envoyés de Dieu, prophètes et fils de Dieu), sont assez rares à notre époque où les religions sont officiellement organisées et régulièrement hiérarchisées. Toutefois, comment un psychologue indépendant devra-t-il qualifier ce passage de la *Manrèze* du prêtre, cité par Taine [1], lequel fait en quelque sorte partie du pain quotidien spirituel du prêtre de nos jours, et où l'on exalte si haut sa dignité : « Qu'est-ce que le prêtre? — C'est, entre Dieu qui est dans le ciel et l'homme qui le cherche sur la terre, un être, *Dieu et homme*, qui les rapproche en les résumant... Je ne vous flatte pas par de pieuses hyperboles, en vous appelant des dieux ; — ceci n'est pas un mensonge de rhétorique... Vous êtes créateurs comme Marie dans sa coopération à l'incarnation... Vous êtes créateurs comme Dieu dans l'éternité. Notre création à nous, notre création quotidienne n'est rien moins que le Verbe fait chair lui-même... Dieu peut susciter d'autres univers, il ne peut faire qu'il y ait sous le soleil une action plus grande que votre sacrifice; car, en ce moment, il remet entre vos mains tout ce qu'il a et tout ce qu'il est... Je ne suis pas un peu au-dessous des chérubins et des séraphins dans le gouvernement du monde, je suis bien au-dessus; car ils ne sont que les serviteurs de Dieu, et nous sommes ses coadjuteurs... Les anges, qui voient la quantité de richesses passant chaque jour par nos mains, sont effrayés de notre prérogative... Je remplis trois fonctions sublimes par rapport au Dieu de nos autels : je le fais descendre, je l'administre, je veille à sa garde... Jésus habite sous votre clé; ses heures d'audiences sont ouvertes et closes par vous; il ne se remue pas sans votre permission, il ne bénit pas sans votre concours, il ne donne que par vos mains, et sa dépendance lui est si chère que,

1. Taine. *Le Régime moderne* : *l'Église.*

depuis dix-huit cents ans, il n'a pas échappé un seul instant à l'Église pour se perdre dans la gloire de son Père. »

Quel doit être, nous le demandons, l'état d'âme d'un prêtre bien pénétré et bien convaincu de ces idées, qui font de lui un être d'une espèce et d'une essence à part, infiniment supérieur au vulgaire, et qui lui composent, selon l'énergique expression de Taine, un cordial des plus puissants, un breuvage, une liqueur forte, d'une saveur excessive et d'une crudité si âpre qu'une bouche ordinaire en serait brûlée?

Mais si l'on peut trouver dans la religion chrétienne quelques idées de grandeur. pour les appeler par leur nom, il faut bien dire aussi qu'elles sont plutôt une rareté et une exception. Ces idées de grandeur sont l'apanage, pourrait-on dire, des ministres de la religion auxquels elles sont exclusivement réservées; quant aux simples fidèles, ils ne peuvent disposer que des idées de protection. Celles-ci consistent dans la croyance à l'intervention particulière et bienfaisante de certains êtres invisibles et surnaturels (Dieu, Vierge, anges gardiens, saints patrons), qui octroient ou font octroyer à l'homme, soit des biens spirituels comme la *grâce*, soit aussi des biens matériels tels que que la santé, la fortune, la réussite dans les entreprises, etc. La donation de ces biens se fait même en dépit et à l'encontre des lois naturelles les mieux constatées, en vertu de cette opération providentielle qui s'appelle le *miracle* (guérison de maladies incurables, production du beau temps ou de la pluie selon les besoins de la récolte, etc.). — Pour obtenir ces résultats favorables, tant physiques que psychiques, le croyant doit se placer dans une situation mentale toute spéciale et qui n'est autre que la *prière*. Or, si celle-ci est purement verbale dans la plupart des cas, il en est d'autres, et ces derniers sont l'idéal, où elle envahit l'être psychique tout entier et produit en lui une transformation complète : nous n'en voulons pour preuve que l'exemple bien connu de « l'amulette » de Pascal, dont nous citerons seulement les passages suivants :

« ..... Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi, Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix. Dieu de Jésus-Christ... Oubli du monde et de tout, hormis Dieu... Grandeur de l'âme humaine... Joie, joie, joie, pleurs de joie. Je m'en suis séparé... Mon Dieu, me quitterez-vous? Que je n'en sois pas séparé éternellement... Renonciation totale et douce... Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre ». — Nous n'oserons pas dire, aussi irrévérencieusement que

le Dr Regnard [1] que cet écrit, dans sa contexture bizarre, ressemble, de tous points, à ceux que les aliénés, dans les asiles, remettent journellement aux personnes qui les visitent, mais pouvons-nous ne pas considérer comme morbide l'état de piété mystique si ardemment exprimée dans cette pièce fameuse? Ce fait éclatant, comme dirait Bacon (*instantia ostensiva*), nous dispensera d'en citer d'autres, qui n'en pourraient être que de pâles copies. Rappelons néanmoins, pour mémoire, parce qu'il est d'un intérêt actuel, le cas de ces nombreux malades que « la foi guérit » (Charcot), et qui ne constitue pas le phénomène social le moins étrange de notre époque (pélerinages de Lourdes).

Nous venons de voir les idées religieuses qui exaltent la personnalité; passons maintenant à celles qui la dépriment, et ces dernières ne sont pas les moins importantes. Nous avons dit que les idées religieuses de grandeur étaient plutôt une rareté dans le christianisme. Cette religion, en effet, déprime plutôt qu'elle n'exalte la personnalité de ses adeptes. Si elle inspire à ses ministres une haute idée de leur rôle social et même universel, elle détourne la masse des simples fidèles de *l'orgueil*, qu'elle considère comme le premier des péchés capitaux, et elle leur prêche *l'humilité* comme la vertu fondamentale. Cette humilité n'aurait rien que de très légitime, si elle n'était que le résultat et l'expression de la conscience exacte de la place de l'homme dans l'univers; mais l'humilité religieuse est pleine d'anxiété et de désespoir. Pour le chrétien digne de ce nom, en effet, la vie, qui est une « vallée de larmes et de misère », ne doit être qu'une constante préparation à la mort, et la mort, selon le mot de Pascal, la mort qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible risque d'être éternellement malheureux. — « Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible [2]... En sortant de ce monde, l'homme peut tomber pour jamais dans les mains d'un Dieu irrité... Rien n'est si redoutable à l'homme que l'éternité... Entre nous et l'enfer ou le ciel, il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile... Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus qu'une heure pour l'apprendre, cet heure suffisant, s'il sait qu'il est donné, pour le faire révoquer, il est contre la nature qu'il emploie cette heure-là non à s'informer si l'arrêt est

1. *Génie et folie : réfutation d'un paradoxe.* — Critique bien française, c'est-à-dire méthodique et spirituelle à la fois, de l'ouvrage amusant, mais diffus et sans véritable valeur scientifique, de Lombroso : L'*Homme de génie*.

2. Extrait des *Pensées*.

donné, mais à jouer au piquet ». — Qu'un homme d'une nature intelligente et sensible, comme l'était Pascal, soit bien pénétré de cette pensée, n'y a-t-il pas lieu de craindre que celle-ci dégénère en idée fixe, en obsession? Et cette idée fixe sera ici, comme le fait remarquer Regnard [1], beaucoup moins que l'aspiration au bonheur du Paradis, la crainte de l'enfer, de l'horrible enfer judéo-chrétien, où les rebelles et les incrédules resteront à l'état de « cadavres » sensibles, que les vers mangent et que le feu dévore. « Et leur ver ne mourra point, et leur feu ne sera point éteint », dit l'Écriture.

Et pour éviter cette éventualité terrible, que faut-il au chrétien? Mourir en *état de grâce*; mais cet état de grâce, est-on jamais certain de le posséder? Est-on bien sûr de n'avoir plus aucun *péché mortel* non pardonné? Qu'en sera-t-il si l'on admet, comme dans certaines doctrines (protestante et janséniste), que tout homme est dès l'origine prédestiné au salut ou à la damnation? — Quoi d'étonnant à ce que ces préoccupatious inquiètes aboutissent, chez un individu prédisposé, à cette forme de vésanie qu'on a décrite sous le nom de *mélancolie religieuse*, avec ses scrupules, ses remords, ses angoisses, ses idées d'humilité, d'indignité, de culpabilité et de damnation?

Invoquons ici le témoignage du seul aliéniste qui ait parlé de ces choses d'une façon un peu précise (Maudsley : *Pathologie de l'esprit*). « Au chrétien, dit-il, la mort est présentée avec toutes les horreurs imaginables, comme la conséquence et la punition du péché, la grande terreur, le dernier ennemi, l'occasion pour les démons joyeux de saisir leur proie, l'entrée possible à des tourments inexprimables pendant toute l'éternité. Il me semble qu'il est impossible de concevoir les heures infinies de tourment, l'intraduisible agonie de l'esprit que cette doctrine doit avoir produites depuis qu'elle s'est propagée pour la première fois. Que de réflexions amères, quelle angoisse aiguë du remords, quelles craintes agonisantes, quels examens de conscience torturants, quelles terreurs effrayantes a produites dans des consciences anxieuses et délicates une doctrine qui, dépassant beaucoup en barbarie tout ce que la superstition la plus grossière des sauvages a jamais pu concevoir, est encore enseignée du haut de milliers de chaires dans tout pays civilisé, bien qu'il n'y ait pas une personne d'un entendement ouvert, qui, analysant rigoureusement ses pensées et examinant sérieusement ce que cette doctrine signifie, puisse dire au fond de son cœur qu'elle y croit. » Aussi n'y a-t-il pas lieu d'être surpris

1. *Loco citato.*

« s'il arrive de temps en temps qu'un individu d'un tempérament anxieux et à pressentiments, abîmé dans la contemplation de ses péchés, tombe dans une sorte d'horreur spasmodique de l'éventualité terrible de la damnation éternelle, devienne atteint de folie mélancolique, croyant que ses péchés sont au-dessus du pardon et qu'il est éternellement perdu. »

Ce n'est pas tout. Pour le chrétien, nous l'avons vu, le but unique et exclusif de la vie est d'assurer son salut ; mais, pour y arriver, il a à lutter contre une foule d'obstacles provoqués non seulement par le monde extérieur, mais aussi et surtout venant d'*ennemis invisibles*. Ces ennemis, ou mieux cet ennemi invisible, c'est *le démon*, que l'Écriture représente comme un lion rugissant sans cesse en quête d'une proie à dévorer : *quærens quem devoret*. Cet ennemi est un *persécuteur* acharné, cherchant à perdre l'âme par toutes sortes de tentations, de suggestions, dirait-on maintenant. Quelquefois même il n'attend pas le moment de la mort pour saisir l'âme du damné, mais il en prend déjà *possession* pendant la vie. Aussi la préoccupation constante du chrétien doit elle être de se défendre contre « les embûches » du démon, et c'est chose fort difficile, assurent les théologiens. Que cette crainte et cette défiance de Satan dominent un esprit suffisamment impressionnable, il s'ensuivra un véritable délire de persécution, nettement caractérisé, et à forme démoniaque.

Jusque maintenant, nous n'avons examiné comme phénomènes psychiques morbides de nature religieuse que les troubles intellectuels proprements dits, à savoir les conceptions delirantes ; mais celles-ci ne restent pas toujours à l'état d'isolement, et s'accompagnent parfois de nouveaux troubles, d'ordre sensoriel ceux-ci, les hallucinations. Sans vouloir prendre parti dans le débat toujours ouvert sur la pathogénie de l'hallucination, nous admettrons ici que les hallucinations religieuses peuvent être provoquées par les conceptions délirantes de même nature. Ces hallucinations seront agréables ou pénibles suivant qu'elles seront provoquées par des idées exaltant ou déprimant la personnalité.

Dans le premier cas, nous trouvons des hallucinations visuelles, auditives, psycho-motrices, tactiles et de la sensibilité générale, ayant toutes pour objet des personnages divins : c'est Dieu, c'est la Vierge, ce sont les anges et les saints qui apparaissent dans des visions miraculeuses, donnent des conseils, font entendre des paroles d'encouragement ou de consolation ; c'est aussi l'Esprit de Dieu qui pénètre l'individu, fait sentir en lui sa présence, s'infuse en quelque sorte dans son organisme, quelquefois même l'inspire

et parle par sa bouche. Les exemples de ces faits surgissent en foule à la mémoire, et leur simple énumération nous entraînerait trop loin. Citons seulement ce passage de Taine, qui n'est rien moins qu'un exposé vivant et saisissant de la physiologie pathologique de l'hallucination religieuse : « Au XIII[e] siècle[1], quand le communiant à genoux allait recevoir le sacrement, quelquefois il cessait de voir l'hostie ; elle disparaissait : à la place, il apercevait un petit enfant ou le visage rayonnant du Sauveur, et, selon les docteurs, ce n'était pas là une illusion, mais une illumination ; le voile s'était levé ; l'âme se trouvait face à face avec son objet, avec Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie ; elle avait la *seconde vue*, infiniment supérieure en certitude et en portée à la première, une vue directe et pleine, accordée par une grâce d'en haut, une vue surnaturelle. — Par cet exemple qui est un cas extrême, on peut comprendre en quoi consiste la foi : c'est une faculté extraordinaire, qui opère à côté et parfois à l'encontre de nos facultés naturelles ; à travers et par delà les choses telles que l'observation les présente, nous découvre un *au-delà*, un monde auguste et grandiose, seul véritablement réel et dont le nôtre n'est que le voile temporaire. Au plus profond de l'âme, bien au-dessous de la couche superficielle dont nous avons conscience, les impressions se sont accumulées, comme des eaux souterraines ; là, sous la poussée et la chaleur des instincts immanents, une source vive s'est formée, grossit et bouillonne obscurément ; vienne une secousse, une fissure et soudainement elle monte, elle perce, elle jaillit à la surface ; l'homme qui la contenait et en qui elle déborde est surpris de cette inondation, il ne se reconnaît plus lui-même ; tout le champ visible de sa conscience est bouleversé et renouvelé ; à la place de ses anciennes pensées vacillantes et fragmentaires, il trouve une croyance irrésistible et cohérente, une conception précise, une représentation intense, une affirmation passionnée, quelquefois même des perceptions positives, d'une espèce à part, et qui lui viennent, non du dehors, mais du dedans, non seulement des suggestions simplement mentales, comme les dialogues muets de l'*Imitation* et « les locutions intellectuelles » des mystiques, mais encore de véritables sensations physiques, comme les visions détaillées de sainte Thérèse, les voix articulées de Jeanne d'Arc et les stigmates corporels de saint François »[2].

1. *Loco citato.*
2. Voir dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, les Prophètes, l'Apocalypse de saint Jean ; en outre les Vies des Saints, l'histoire de Jeanne d'Arc (qu'on nous pardonne ce sacrilège du patriotisme, mais la science a ses exigences), la biographie de Bernadette de Lourdes, etc.

Le second groupe d'hallucinations religieuses, celui des hallucinations pénibles, a pour objet les êtres invisibles malfaisants, personnifiés dans le diable. Nous rencontrons ici les hallucinations des divers sens énumérés plus haut (de la vue, de l'ouïe, du tact, de la sensibilité générale, psycho-motrices), et en outre des hallucinations du goût, de l'odorat et de la sensibilité génitale. Le diable, en effet, ne se contente pas d'apparaître à ses victimes en des visions fantastiques et terrifiantes, ou de leur parler pour leur adresser des menaces[1] ou leur donner de mauvais conseils; non seulement il fait éprouver par diverses sensations internes sa présence à ceux qui en sont possédés (pincement, arrachement, piqûre, fourmillement, déchirure, distorsion, brûlure, etc.); non seulement il leur fait perdre la notion de l'équilibre et les transporte au loin dans les airs; non seulement il parle par leur bouche et leur fait proférer, malgré eux, toutes sortes de grossièretés et d'impiétés, mais encore il leur fait respirer des miasmes empestés ou leur fait goûter des substances amères et nauséabondes; il va même jusqu'à pratiquer, chez les femmes surtout, des attouchements impudiques, qui vont parfois jusqu'à l'accouplement[2].

Toutes ces hallucinations religieuses, de nature agréable ou pénible, dont nous venons de tracer la rapide esquisse, sont spontanées, en ce sens qu'elles sont indépendantes de la volonté formelle du sujet, qui les subit en quelque sorte passivement; mais la religion fournit en outre de véritables procédés artificiels pour faire naître l'hallucination. Il existe, en effet, à l'usage des prêtres dans les retraites diocésaines, une sorte de manuel pour hallucinations religieuses provoquées, et où sont décrites les trois voies par lesquelles l'homme parvient à se détacher du monde : « la purgative, l'*illuminative* et l'unitive ». Ce manuel n'est autre que les *Exercitia* de saint Ignace, qui ont pour objectif de « reconstituer pour l'âme le monde surnaturel..., de lui en rendre la sensation positive, le contact et l'attouchement (Taine). A cet effet, l'homme s'enferme dans un lieu approprié, où chacune de ses heures a son emploi déterminé d'avance, passif ou actif : assistance à la chapelle et au

1. Michelet. — « En l'an 1000,... le moine attendait, dans les abstinences du cloître, dans les tumultes solitaires du cœur, au milieu des tentations et des chutes, des remords et des visions étranges, misérable jouet du diable qui folâtrait cruellement autour de lui, et qui le soir, tirant sa couverture, lui disait gaiement à l'oreille : « Tu es damné! » (d'après Raoul Glaber).

2. Voir, outre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, ainsi que les *Vies des Saints* : Michelet, *la Sorcière*; *Histoire de France* (le Sabbat et la Sorcellerie); — Bourneville; *le Sabbat des sorciers*, ainsi que tous les ouvrages de la même collection, la Bibliothèque diabolique.

sermon, chapelet, litanies, oraisons des lèvres, oraison du cœur, examen réitéré de soi-même, confession et le reste, bref, une série ininterrompue de pratiques diversifiées et convergentes, qui, par degrés calculés, le vident de préoccupations terrestres et l'assiégent d'impressions spirituelles; autour de lui, des impressions semblables, par suite la contagion de l'exemple, l'échauffement mutuel, l'attente en compagnie, l'émulation involontaire et le désir surexcité, jusqu'à créer son objet; d'autant plus sûrement que l'individu travaille lui-même sur lui-même, en silence, cinq heures par jour, selon les prescriptions d'une psychologie profonde, pour donner de la consistance et du corps à son idée nue. Quel que soit le sujet de sa méditation, il la répète deux fois dans la même journée, et chaque fois il commence par « construire la scène », la Nativité ou la Passion, le Jugement dernier et l'Enfer; il convertit l'histoire indéterminée et lointaine, le dogme abstrait et sec, en une représentation figurée et détaillée; il y insiste, il évoque tour à tour les images fournies par les cinq sens, visuelles, auditives, tactiles, olfactives et même gustatives; il les groupe, et, le soir, il les avive afin de les retrouver plus intenses au matin. Il obtient ainsi le spectacle complet, précis, presque physique auquel il aspire, il arrive à l'*alibi*, à la transposition mentale, à ce renversement des points de vue où l'ordre des certitudes se renverse, où ce sont les choses réelles qui semblent de vains fantômes, où c'est le monde mystique qui semble la réalité solide ».

Tous ces phénomènes que nous avons étudiés, conceptions délirantes et hallucinations, sont des phénomènes positifs; nous devons signaler maintenant les phénomènes psychiques négatifs, si, l'on peut ainsi parler, que la religion provoque. Ces phénomènes sont de deux ordres, d'ordre sensoriel et d'ordre sentimental ou affectif. Leur pathogénie s'explique par ce fait que la religion, comme d'ailleurs n'importe quel délire systématisé, faisant converger toute la vie psychique dans un sens et vers un point déterminés, produit dans la conscience une sorte de polarisation, qui a pour effet de l'exagérer d'un côté et de la diminuer de l'autre au point de l'anéantir parfois. « Si l'on compare dit Ribot, l'activité psychique normale à un capital en circulation, sans cesse modifié par les recettes et les dépenses, on peut dire qu'ici le capital est ramassé en un bloc; la diffusion devient concentration, l'extensif se transforme en intensif... Il n'y a, à chaque moment, qu'un certain capital nerveux et psychique disponible; s'il est accaparé par une fonction, c'est au détriment des autres. » Ce serait ici le cas de rappeler cette métaphore plus récente du « rétrécissement du champ de la conscience »;

s'il se trouve plus éclairé sur certains points, le reste de son étendue plonge dans l'obscurité.

Comme phénomène d'ordre sensoriel, nous rencontrons les « hallucinations négatives »[1] des mystiques, réalisées à leur maximum dans l'extase. Il en a déjà été incidemment question plus haut lorsque nous avons décrit, avec Taine, le manuel opératoire destiné à produire l'hallucination religieuse : « Quand cet état (d'extase) est atteint, dit Ribot[2], qui en a fait une magistrale description à laquelle nous renvoyons, les yeux, même ouverts, ne voient pas; les sons s'agissent plus; la sensibilité générale est éteinte; nul contact n'est senti; ni piqûre, ni brûlure n'éveillent la douleur. » Vis-à-vis du monde extérieur, les extatiques sont comme les idoles dont parle le Psalmiste : « *Oculos habent*, etc. »

Dans l'ordre de la sensibilité morale, nous observons la diminution qui va parfois jusqu'à l'abolition de ce qu'on appelle les sentiments affectifs, et c'est là, on le sait, un des symptômes caractéristiques de la plupart des vésanies. Nous en trouvons même la formule concise dans l'amulette de Pascal : « oubli du monde et de tout, hormis Dieu », et ce chrétien par excellence, en qui la piété la plus ardente s'associait au génie le plus profond, Pascal lui-même n'en est-il pas un exemple frappant? « Il était, dit Regnard[3], dépourvu de tout sentiment affectif. » Apprenant la mort de sa sœur Jacqueline, la personne qu'il aimait le plus au monde, il dit simplement : « Dieu nous fasse la grâce d'aussi bien mourir ». « C'est ainsi qu'il faisait voir, ajoute Mme Périer, son autre sœur, qui a écrit sa vie, qu'il n'avait nulle attache pour ceux qu'il aimait; car s'il eût été capable d'en avoir, c'eût été sans doute pour ma sœur, parce que c'était assurément la personne du monde qu'il aimait le plus. » Il fut admirablement charitable, mais c'était surtout par devoir religieux. « Il disait, Mme Périer nous l'apprend encore, que c'était la vocation générale des chrétiens, et que c'est sur cela que Jésus-Christ jugera le monde, et que, quand on considérait que la seule omission de cette vertu (la charité) est cause de

1. Heureuse dénomination, due à notre maître Bernheim, mais qui a été critiquée par Binet et Féré dans la *Revue philosophique*.

2. Voir les *Maladies de la volonté* et les *Maladies de la personnalité*. Dans le premier ouvrage, on trouvera un intéressant extrait de l'auto-biographie de sainte Thérèse. — Voir aussi saint Bernard dans *Michelet*. « Homme de vie intérieure, d'oraison et de sacrifice, personne au milieu du bruit ne sut mieux s'isoler. Les sens ne lui disaient plus rien du monde. Il marcha, dit son biographe tout un jour le long du lac de Lausanne, et le soir demanda où était le lac. Il buvait de l'huile pour de l'eau, prenait du sang cru pour du beurre, etc.

3. *Loco citato*.

la damnation, cette seule pensée était capable de nous dépouiller de tout, si nous avions de la foi. » Nous avons cité cet exemple parce qu'il est bien connu, et aussi qu'il est typique et en résume une foule d'autres : c'est ce qui nous dispensera d'insister [1].

Cette suppression des sentiments naturels n'est-elle même pas formellement prescrite dans un précepte évangélique : « Si quelqu'un vient à moi, dit Jésus, et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » Dieu lui-même, fait remarquer Lombroso, fut dur à l'égard de sa propre famille. « En vérité, je vous déclare, ajoute encore Jésus, quiconque aura quitté sa maison, sa femme, ses frères, ses parents, recevra le centuple en ce monde, et, dans le monde à venir, la vie éternelle. »

Après avoir vu les différents phénomènes psychiques morbides de nature religieuse (conceptions délirantes, hallucinations positives et négatives, perte des sentiments affectifs, passons aux *actes* de caractère morbide qui en sont la conséquence. Pour gagner le ciel, il est prescrit au chrétien non seulement de fuir les jouissances que nous offre la nature, considérée comme mauvaise et diabolique, mais encore de s'infliger dans la plus grande mesure possible, toutes sortes de privations et même de sensations douloureuses. De là ces jeûnes, ces macérations (cilice, discipline) et toutes ces pratiques diverses, parfois grotesques [2], qui ont pour résultat la détérioration progressive de l'organisme. Joignons-y les mutilations en usage chez certaines sectes (comme les skoptzy russes), bien qu'elles soient généralement regardées comme des anomalies, et cependant « un moment, dit Renan [3], en parlant de la continence recommandée aux disciples, le maître semble approuver ceux qui se mutileraient en vue du royaume de Dieu [4]. Il était en cela conséquent avec son principe : « Si ta main ou ton pied t'est une occasion de péché, coupe-les, et jette-les loin de toi; car il vaut mieux que tu entres boiteux ou manchot dans la vie éternelle, que d'être jeté avec tes deux pieds et tes deux mains dans la géhenne. Si ton œil t'est une occasion de péché, arrache-le et jette-le loin de toi; car il vaut mieux entrer borgne dans la vie éternelle que d'avoir ses deux yeux, et d'être jeté dans la géhenne ». La cessation de la

1. Voir aussi les *Vies des Saints*, notamment saint Alexis, qui quitte sa femme le soir même de son mariage; saint Thomas d'Aquin et saint François d'Assise, qui s'échappent de leur famille, malgré celle-ci, pour aller « vivre en religion ».

2. Voir la *Vie de saint Siméon le stylite*.

3. *Vie de Jésus*.

4. Matth.

génération, ajoute l'historien, fut souvent considérée comme le signe et la condition du royaume de Dieu.

Conceptions délirantes, hallucinations positives et négatives, perversion des sentiments affectifs, actes anormaux, tels sont les phénomènes psychiques morbides auxquels la religion donne naissance. Nous croyons les avoir énumérés dans leur ordre d'apparition pathogénique, et nous pensons en avoir donné une classification méthodique. On a dû voir que nous sommes constamment resté dans la plus stricte orthodoxie, et que nous n'avons décrit que des cas appartenant à la religion dite normale. La preuve, c'est d'abord que la plupart des personnages que l'histoire nous montre comme ayant présenté ces phénomènes religieux au maximum de leur intensité, ont reçu, pour ainsi dire, l'estampille officielle de l'Église : ils ont été sanctifiés; c'est aussi que l'Église admet, dans sa doctrine, la réalité des persécutions diaboliques et des possessions démoniaques, et qu'elle n'a que trop souvent usé et abusé, pour les combattre, des exorcismes et d'un moyen plus radical encore, la suppression par le feu.

Mais alors, nous dira-t-on, si vous qualifiez les croyants de délirants, comment se fait-il que le nombre des cas de folie religieuse proprement dite, observés et traités dans les asiles, soit, en somme, assez restreint? Ici, nous devons faire une remarque : c'est que le placement dans un asile d'aliénés, qui contitue le criterium administratif du délire, n'a pas la même valeur au point de vue psychologique. En effet, quel est le motif déterminant de la séquestration dans un asile? C'est le danger immédiat que constitue la présence du malade au dehors, soit pour lui-même, soit pour les autres, danger sans lequel on doit laisser l'individu à la vie libre[1]. Or qui ne sait qu'il existe de par le monde une foule de véritables aliénés, mais considérés comme inoffensifs? Aussi on a pu dire, sous forme paradoxale, mais avec raison, que tous les fous ne sont pas dans les asiles; et le psychologue pur, qui n'a pas à s'inquiéter des conséquences sociales d'un état de conscience, qualifiera celui-ci de morbide s'il y trouve les phénomènes que nous avons énumérés plus haut.

1. Il faut dire aussi que les temps sont changés; les asiles sont d'institution récente, et la religion a perdu beaucoup de son influence, ce qui fait que les cas de folie religieuse sont incomparablement moins nombreux aujourd'hui qu'autrefois. Qui doute cependant que tel saint de jadis (Siméon le stylite, par exemple), que tel sorcier du moyen âge seraient internés de nos jours, au lieu d'être, l'un vénéré, l'autre brûlé? — Ce qui était possible autrefois ne l'est plus maintenant : conçoit-on Jeanne d'Arc à notre époque? « Dans sa course vagabonde, dit Renan, on ne voit pas que Jésus ait été une seule fois inquiété par la police. »

Est-ce à dire toutefois que nous considérions tous les croyants comme des délirants? Dieu nous garde d'une pareille pensée, et notre raison en est la suivante : c'est que la plupart des croyants, de nos jours surtout, et heureusement pour eux, ne sont pas, en réalité, de véritables croyants; c'est que, chez eux, l'erreur qui constitue ce qu'ils *appellent* leur croyance est une erreur purement intellectuelle, et ne devient jamais ou presque jamais une erreur affective, c'est-à-dire une conception délirante proprement dite, pour employer la terminologie que nous avons établie en commençant. Nous pourrons dire encore, avec Taine, que pour la grande majorité des fidèles, y compris les prêtres eux-mêmes, « le monde surnaturel, à l'ordinaire, sous la pression du monde naturel, s'évapore, s'efface, cesse d'être palpable; ils n'y pensent qu'avec une attention faible, et leur conception vague finit par devenir une croyance verbale [1]. »

Nous ajouterons que, même s'ils y pensaient avec une attention forte et soutenue, cela ne suffirait pas encore pour faire d'eux des délirants : on a dû le remarquer, en effet, nous avons, dans le cours de ce travail, employé souvent le mot prédisposé; nous voulions dire que, pour produire tous ses effets, l'idée religieuse doit rencontrer un cerveau prédisposé, prédestiné, comme diraient les théologiens. L'idée est un germe, qui a besoin d'un terrain favorable pour se développer et donner tous ses fruits (nous l'avons appris à l'école de notre maître Bernheim). Ce terrain, cette prédisposition, que nous, médecins, nous faisons dériver de la constitution organique, dans le cas particulier, c'est ce que les théologiens appellent *la grâce*; or la grâce, on le sait de reste, ne se répand pas uniformément et indistinctement sur tous les hommes : en un mot, ne devient pas saint qui veut, de même qui c'est bien malgré soi qu'on devient possédé du diable.

Ceci nous amène à préciser les rapports de causalité de la religion et de la folie. D'abord il est évident que la religion ne constitue ni une cause nécessaire, ni une cause suffisante de folie; elle ne peut jouer vis-à-vis de celle-ci que le rôle de cause adjuvante. Au point de vue de son mode d'action, elle n'agit que par l'intermédiaire de l'idée, et, à ce titre, elle ne peut produire que cette variété de folie que les aliénistes ont nommée « folie communiquée [2]. » Elle agit donc par *suggestion*, et, de fait, beaucoup de phénomènes religieux sont susceptibles d'être reproduits par la suggestion expérimentale, notamment dans le domaine de la sensibilité (hallucinations positives

1. *Loco citato.*
2. D'où son caractère fréquemment épidémique.

et négatives, guérison d'apparence miraculeuse, extases mystiques analogues à certains états hypnotiques, etc.). Mais si la religion agit par l'intermédiaire de l'idée et si l'idée est une force (la foi soulève les montagnes), comme l'a démontré Fouillée, force dont il est difficile, il est vrai, de mesurer l'effet, il faut bien dire aussi, avec Ribot[1], dont nous transposons une partie de phrase, que les états de conscience qu'on nomme idées ne sont qu'un facteur secondaire dans la production du délire. L'idée joue son rôle, mais il n'est pas prépondérant. Le délire vient le plus souvent d'en bas (d'une organisation défectueuse), et non d'en haut, dirons-nous encore. De sorte que, en fin de compte, le rôle de la religion dans la folie nous paraît être plutôt celui d'un *moule*, mais d'un moule sigulièrement bien adapté, dans lequel viendraient se couler les prédispositions organiques individuelles de nature morbide. Nous devrons même ajouter que la religion fournit deux moules différents, suivant la tendance individuelle à l'exaltation ou à la dépression. « On a dit justement, écrit Ribot[2], que le sentiment religieux se composait de deux gammes. L'une, dans le ton de la peur, se compose d'états pénibles, dépressifs. La terreur, l'effroi, la crainte, la vénération, le respect, telles en sont les principales notes. L'autre, dans le ton de l'émotion tendre, se compose d'états agréables et expansifs : admiration, confiance, amour, extase ». De là cette variété disparate des idées délirantes religieuses que nous avons étudiées; de là vient que la religion s'adapte si bien à tous les délires; mais, nous le répétons, il ne s'agit que d'une adaptation. La religion ne crée pas de toutes pièces, par exemple, le délire de grandeur ni le délire de persécution[3] : elle ne fait que lui donner une forme. C'est ce qui nous explique que les cas de folie religieuse sont moins fréquents à notre époque[4] d'incrédulité et de scepticisme qu'au moyen âge, où la foi était si vive et si profonde. Il est de remarque banale, en effet, que le milieu social, les mœurs, les idées courantes influent considérablement sur la forme délirante : si, au moyen âge, le délire de persécution, par exemple, revêtait la forme démonomaniaque, les persécutés d'aujourd'hui se croient plutôt victimes des agents physiques et naturels (électricité, magnétisme, somnambulisme, et même actuellement rayons X, etc.[5]).

1. *Maladies de la personnalité.*
2. *Psychologie des sentiments.*
3. Aussi la folie religieuse n'est-elle pas une entité morbide véritable; mais elle peut faire partie intégrante des diverses entités morbides suivantes : mélancolie, délire chronique, dégénérescence mentale, hystérie.
4. Nous observons surtout des cas de mélancolie religieuse.
5. Nous jugeons inutile de nous livrer, après d'autres, à ce jeu incertain des

Quoi qu'il en soit, il y a lieu de se demander d'où vient cette singulière *affinité* que la religion présente à l'égard de la folie. Ne pourrait-elle s'expliquer par ce fait que la religion aurait en partie son origine dans une mentalité morbide, et que plusieurs de ses racines plongeraient dans le même fond psychique qui donne aussi naissance à la folie? Étudier cette question, c'est chercher le rôle de la folie dans la religion, problème inverse, mais connexe, de celui que nous avons examiné jusqu'ici : le rôle de la religion dans la folie. Pour lui donner une solution complète, il nous faudrait remonter dans le lointain des âges, jusqu'aux origines mêmes de l'humanité et à ses premières manifestations religieuses. Ne voulant pas entreprendre une tâche aussi gigantesque, qui est, du reste, bien au delà de notre portée, nous rappellerons seulement l'exemple illustre du fondateur du christianisme, puisqu'aussi bien nous avons surtout en vue cette forme religieuse [1].

Nous pourrions multiplier les exemples dans cet ordre d'idées, et étudier entre autres la psychologie des prophètes et des saints qui ont contribué, les premiers à préparer, les seconds à développer la religion chrétienne, mais cela nous entraînerait trop loin. Contentons-nous de rappeler ce fait significatif que, dans la Bible, le même mot sert à désigner le fou et le prophète [1].

Après tout ce que nous avons dit, nous croyons avoir suffisamment établi cette thèse que la religion et la folie ont entre elles des rapports étroits de causalité réciproque. Il serait injuste toutefois de ne pas signaler, à ce sujet, une opinion diamétralement opposée à la nôtre. « Les médecins, dit le Dr Toulouse [2], qui écrivaient sous les régimes monarchiques, ont souvent accusé l'athéisme, le manque d'esprit religieux, de causer l'aliénation mentale » (c'était même l'avis d'Esquirol). L'allemand Heinroth (1773-1843), entre autres, « ne voulut voir dans la folie que le résultat de la perversité et de l'immoralité, l'erreur, *le péché*, une maladie de l'âme à laquelle les organes et le corps sont tout à fait étrangers; qui ne peut être

statistiques comparatives, qui ont la prétention d'évaluer en chiffres l'influence plus ou moins grande de telle ou telle forme religieuse sur le développement de la folie.

1. On connait la théorie du *génie-folie* de Lombroso. Cette théorie, fausse pour les génies philosophiques et scientifiques, vraie dans une certaine mesure pour quelques génies artistiques, semble s'appliquer avec assez de justesse aux génies religieux. Quel rapport y a-t-il, par exemple, entre l'accès de manie aiguë d'Auguste Comte et sa philosophie positive? Apparemment aucun; tandis que Lombroso n'a aucune peine à démontrer l'identité complète du délire mystique et du génie religieux chez saint François d'Assise, entre autres. Le « génie du christianisme » serait-il donc un génie morbide?

2. *Les causes de la folie.*

héréditaire, puisque l'âme ne l'est pas, et dont les meilleurs préservatifs sont dans la crainte de Dieu et l'observation des préceptes de la religion. [1] » N'insistons pas.

S'il est vrai que la religion puisse être une cause adjuvante de folie, cette conséquence pratique s'impose, à savoir qu'il y a indication à poser certaines règles d'hygiène morale, soit individuelle, soit sociale, destinées à prévenir l'action morbide de la religion. Cette question, pour intéressante qu'elle soit, nous la laisserons de côté, parce qu'elle est étrangère à notre point de vue. Nous ne ferons là-dessus aucune réflexion, dirons-nous aussi avec Jules Soury [2], « pour ne point contrister ceux qui puisent dans leur religion un motif d'aimer et de faire le bien, la paix intérieure, la résignation à la douleur de vivre ».

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici peut avoir l'apparence d'un véritable réquisitoire contre l'idée religieuse : ce résultat serait cependant bien éloigné de notre intention. Aussi, après avoir montré uniquement le revers de la médaille, devrons-nous, et ce sera justice, en faire voir également la face : nous voulons parler de l'influence morale salutaire qu'a exercée et qu'exerce encore incontestablement la religion, et la religion chrétienne en particulier [3]. Pour l'exprimer, nous ne saurions mieux faire que de citer une dernière fois l'historien philosophe à qui nous avons déjà fait de si fructueux emprunts : « Aujourd'hui, dit Taine [4], après dix-huit siècles, sur les deux continents, depuis l'Oural jusqu'aux montagnes Rocheuses, dans les moujicks russes et les settlers américains, il (le christianisme) opère comme autrefois dans les artisans de la Galilée, et de la même façon, de façon à substituer à l'amour de soi l'amour des autres; ni sa substance ni son emploi n'ont changé; sous son enveloppe grecque, catholique ou protestante, il est encore, pour quatre cents millions de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité, pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévoûment et au sacrifice. Toujours et partout, depuis

1. Cullerre : *Traité des maladies mentales.*
2. *Loco citato.*
3. Une erreur peut donc être utile et salutaire ? Pourquoi pas? La production de l'erreur salutaire par illusion suggérée n'est-elle pas un moyen couramment usité en psychothérapie?
4. *Loco citato.*

dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent. En Italie pendant la Renaissance, en Angleterre sous la Restauration, en France sous la Convention et le Directoire, on a vu l'homme se faire païen, comme au Ier siècle; du même coup, il se retrouvait tel qu'au temps d'Auguste ou de Tibère, c'est-à-dire voluptueux et dur : il abusait des autres et de lui-même; l'égoïsme brutal ou calculateur avait repris l'ascendant; la cruauté et la sensualité s'étalaient, la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu. Quand on s'est donné ce spectacle, et de près, on peut évaluer l'apport du chistianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds ; et le vieil Évangile, quelle que soit son enveloppe présente, est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

Nous nous ferions scrupule de rien ajouter à cette belle page, qui sera ainsi le *finale* de notre étude [1].

Dr SANTENOISE.

1. Ceci n'est en réalité qu'une simple esquisse susceptible, on le conçoit sans peine, de se prêter à de longs développements. Nous avons, en effet, parfaitement conscience de ce que notre travail a d'incomplet et d'inachevé. Il y aurait lieu notamment, d'une part, au point de vue religieux, de passer en revue d'autres types que le christianisme (soit dans le présent, soit dans le passé), tels que l'islamisme, le judaïsme, le boudhisme, les religions des sauvages, et même, dans la mesure du possible, les polythéismes antiques; d'autre part, au point de vue pathologique, après avoir étudié séparément, comme nous l'avons fait, les symptômes morbides, il faudrait en faire les synthèses diverses correspondant aux différentes variétés de folies religieuses qui viennent se greffer sur fond d'hystérie, de dégénérescence mentale, de mélancolie, de délire chronique, etc. (suivant la classification actuellement usitée en pathologie mentale).

Janvier 1900.

LE MENSONGE DE GROUPE

Aristote a défini l'homme un animal politique; on pourrait avec autant de vérité le définir un animal menteur. Le mensonge semble l'atmosphère naturelle de la vie sociale. L'être social ment à autrui et se ment à lui-même. Il ment par égoïsme individuel et par égoïsme collectif; il ment comme unité et comme groupe. Le mensonge que nous voulons étudier ici est le mensonge de groupe. Nous entendons par là un mensonge commun à tout un groupe social (caste, secte, classe, etc.), un mensonge concerté en vue d'un intérêt collectif et érigé en dogme obligatoire pour les membres du groupe.

Pour ne point paraître disserter dans le vide, nous énumérerons quelques exemples de mensonges collectifs.

L'un d'eux est le mensonge *optimiste* [1], si bien décrit par Schopenhauer. Toute société a besoin, dans l'intérêt de sa conservation, d'entretenir chez ses membres une certaine dose d'optimisme très propre à les inciter à agir et à déployer le maximum d'effort utile. Il importe que le jeune homme débutant dans la vie soit persuadé que ce monde lui offre la promesse d'un bonheur qui n'échappe qu'aux maladroits et aux faibles. Comme le jeune homme ne se range jamais dans cette catégorie, il s'élancera vers l'action avec la présomptueuse confiance dont la société aime à le voir animé [2]. « La difficulté de se pénétrer de la vérité sur le monde, dit Schopenhauer, est encore augmentée par cette hypocrisie du monde dont je viens de parler et rien ne serait utile comme de la dévoiler de bonne heure à la jeunesse... La parade sociale et les magnificences dont elle s'entoure sont pour la plupart de pures apparences, comme des décors de théâtre, et l'essence de la chose manque... Ainsi des vaisseaux pavoisés, des coups de canon, des illuminations, des timbales et des trompettes, des cris d'allé-

1. Nous n'entendons pas dire que toute philosophie optimiste est nécessairement un mensonge. — Il ne peut être question de mettre en doute la sincérite du haut optimisme intellectualiste d'un Spinoza par exemple. Nous voulons parler de cet optimisme de commande qui est une des habiletés de la tactique sociale et qui resterait mensonger, même dans l'hypothèse où une certaine métaphysique optimiste serait vraie.

2. Voir sur ce point Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, p. 154.

gresse, etc., tout cela est l'enseigne, l'indication, l'hiéroglyphe de la joie; mais le plus souvent la joie n'y est pas; elle seule s'est excusée de venir à la fête [1]. » — Schopenhauer appelle *philistin* l'homme qui se laisse duper par ces apparences et qui prend au sérieux la parade sociale. « Je voudrais définir les philistins en disant que ce sont des gens constamment occupés et le plus sérieusement du monde d'une réalité qui n'en est pas une [2]. » — Ajoutons que le philistin est très attaché aux illusions dont on l'a nourri. S'il rencontre quelque philosophe ou quelque romancier qui, par une vision plus aiguë de la réalité, met à jour la faiblesse de son plat optimisme, il s'en écarte avec horreur, semblable à ce philosophe écossais dont parle Taine et qui recula épouvanté, quand il vit que sa famille elle-même allait disparaître dans le gouffre du nihilisme de David Hume.

Un autre mensonge collectif également étudié par Schopenhauer est le respect qu'on affiche pour les décisions de l'opinion publique, à tel point que celui qui ne partage pas cette vénération est regardé comme un esprit mal fait. La raison en est claire. Le groupe social a intérêt à ce que ses membres ne jugent point les choses par eux-mêmes, mais s'en rapportent au tribunal de l'opinion, qui ne peut manquer de juger d'après les conventions admises. C'est ce qui fait que tant de gens placent, comme le dit Schopenhauer, « leur bonheur et l'intérêt de leur vie entière dans la tête d'autrui. » On se rappelle qu'Ibsen en a également fait justice dans sa pièce *Un ennemi du peuple*, de ce culte fétichiste de la « majorité compacte ».

Voici un autre mensonge de groupe qui joue également un rôle important dans la tactique sociale.

La société n'a aucun intérêt à permettre aux individualités supérieures par leur intelligence et leur pénétration de se faire une place prépondérante qui découragerait la médiocrité. Elle a intérêt au contraire à favoriser la médiocrité que le manque d'esprit critique rend inoffensive et qui ne court pas le risque de diminuer le prestige des conventions établies. « La soi-disant bonne société, dit Schopenhauer, apprécie les mérites de toute espèce, sauf les mérites intellectuels. Ceux-ci y sont même de la contrebande. Elle impose le devoir de témoigner une patience sans bornes pour toute sottise, pour toute folie, pour toute absurdité. Les mérites personnels au contraire sont tenus de mendier leur pardon et de se cacher : car la supériorité intellectuelle, sans aucun concours de la volonté, blesse par sa seule existence [3]. »

1. Schopenhauer, *Aphorismes*, p. 158.
2. Schopenhauer, *Aphorismes*, p. 49.
3. Schopenhauer, *Aphorismes*, p. 178.

Terminons cette liste de mensonges — qui pourrait être fort allongée — par un des exemples cités par M. Max Nordau : le mensonge politique. Ce mensonge est celui qui interdit à l'individu de se faire jour dans la concurrence politique par ses mérites personnels, sans l'appui d'un comité électoral. « Ni un Rousseau, ni un Kant, ni un Gœthe, ni un Carlyle n'eussent jamais obtenu par leurs propres ressources, sans l'appui d'un comité électoral, un mandat de député dans une circonscription rurale ou même dans une grande ville. — Le candidat ne se trouve jamais en face de l'électeur. Entre les deux se trouve un comité qui ne doit ses pouvoirs qu'à sa propre audace [1] ».

On voit assez par ce qui précède qu'il est impossible de méconnaître l'importance sociale des mensonges de groupe. Aussi la sincérité, loin d'être une qualité, est-elle généralement tenue en suspicion dans un groupe, dans une secte ou une caste. On se défie des esprits sincères, parce qu'on sait qu'ils refuseront de rentrer dans le mensonge général; on les écarte ou on les exécute en les traitant de naïfs ou d'utopistes.

Quel est le trait commun à tous ces exemples de mensonges que nous venons de citer? Il n'y en a pas d'autre qu'une contradiction intime dans la conscience de ceux qui adhèrent à ces mensonges, ou encore une contradiction entre leurs pensées et leurs paroles ou leurs actes. Par exemple ceux qui professent l'optimisme de commande, qui est de mise dans la société, ne peuvent s'empêcher de remarquer à certains moments le démenti que donne à cet optimisme béat le spectacle des douleurs individuelles et sociales. Dans le cas du mensonge politique, on peut remarquer la contradiction qui existe entre la théorie de gens qui affirment bien haut la sincérité du suffrage universel et leur pratique électorale qui consiste à vicier cette sincérité par des manœuvres plus ou moins grossières. Ce sont de telles contradictions qui, suivant la remarque de M. Max Nordau, sont la cause de l'inquiétude et du malaise qui pèsent sur la société contemporaine.

Une société où l'individu est asservi aux mensonges de groupe et où dominent les dogmes formalistes et les psittacismes imposants n'apparait plus, à qui l'envisage de près, comme une réalité solide, mais comme une ombre fantomatique faite, suivant l'expresion de Shakespeare, « de l'étoffe dont sont faits les songes ».

Il importe de se demander ici quelles sont les causes les plus générales qui engendrent les mensonges de groupe.

1. Max Nordau, *Les mensonges conventionnels de notre civilisation*, p. 171.

1° La cause la plus générale ressort déjà suffisamment de ce qui vient d'être dit. « L'homme, dit le Dr Tardieu, est un animal qui garde son fond sauvage, malgré l'effort des pédagogies prétentieuses ; la civilisation la plus parfaite est celle qui fabrique le plus de muselières[1] ». C'est de ce fond individuel qu'émergent les poussées de spontanéité et d'indépendance que le groupe, entité compressive, cherche à réprimer. Mais une fiction est aussi propre qu'une vérité à assurer la discipline sociale. M. Tarde en fait la remarque. « Parmi les conditions d'unification nationale, dit-il, M. Seeley place avec raison la communauté de race *ou plutôt la croyance à cette communauté*... Dans les temps les plus modernes comme dans les temps les plus antiques, ce qui importe *c'est moins la consanguinité réelle que la consanguinité fictive ou réputée réelle*[2] ». En un mot, peu importe pour la conservation du groupe que son conformisme soit fondé sur un mensonge.

2° De même que toute société en général tend à s'ériger en entité supérieure aux individus, de même chacun des groupes particuliers qui sont comme les organes différents de l'organisme social, tend à attribuer à sa fonction spéciale dont l'importance n'est que relative, une valeur absolue. M. Simmel met en lumière cette tendance : « La bureaucratie, dit-il, nous offre de cet antagonisme un exemple relativement inoffensif, mais significatif. Cet organe en vient souvent à oublier son rôle d'organe et se pose comme une fin en soi. On pourrait sur ce point comparer la forme bureaucratique aux formes logiques de l'entendement. Celles-ci sont à la connaissance du réel ce que celle-là est à l'administration de l'État; c'est un instrument destiné à organiser les données de l'expérience, mais qui précisément n'en peut être séparé sans perdre tout sens et toute raison d'être. Quand la logique perdant le contact avec la matière des faits dont elle n'est que l'expression schématique, prétend tirer d'elle-même une science qui suffise, le monde qu'elle construit et le monde réel se contredisent nécessairement... Le Droit lui-même n'échappe pas toujours à cette tendance. Qu'il s'agisse de la bureaucratie ou du formalisme juridique, cette tranformation d'un moyen en fin est d'autant plus dangereuse que le moyen est d'après les apparences plus utile à la société[3] ». On ne peut mieux rendre compte de la tendance qu'ont certains groupes sociaux à exagérer leur influence et leur prestige social au moyen de vains simulacres.

1. Dr Tardieu, *L'Ennui*. (*Revue philosophique* de février 1900.)
2. Tarde, *Les lois de l'imitation*, p. 347.
3. Simmel. *Comment les formes sociales se maintiennent*. (*Année sociologique*, 1898, p. 92.)

3° Cessons de considérer un groupe dans ses relations avec les groupes rivaux ou antagonistes. — Pris en lui-même, ce groupe subit une évolution au cours de laquelle des conflits se produisent nécessairement entre le passé et le présent. De là ces duels logiques dont parle M. Tarde et dont la succession constitue l'histoire d'une société. Une croyance, une discipline sociale conserve, quoique surannée, des défenseurs. Il y a dans une société des classes entières d'hommes qui se vouent à la défense des vérités d'hier devenues, suivant le mot d'Ibsen, des mensonges d'aujourd'hui. Ajoutons que dans ces duels logiques, aucune des deux parties en présence ne peut revendiquer le monopole du mensonge organisé. Il peut se faire que les novateurs substituent simplement de nouveaux mensonges aux mensonges anciens. Les sectes révolutionnaires ne sont pas plus sincères, par définition, que les sectes conservatrices. Il y a pourtant plus de chances de trouver parmi elles des esprits sincères, que parmi les défenseurs de croyances qui ont fait leur temps et dont l'expérience a dévoilé l'insuffisance.

Une question qui se pose maintenant est celle de savoir comment l'individu en vient à reconnaître le caractère mensonger des illusions que le groupe organise autour de lui. On peut répondre que l'individu prend conscience de ce qu'est le monde social, de la même manière qu'il arrive à se rendre compte de la véritable nature du monde extérieur. C'est en présence des erreurs et des contradictions des sens que le moi renonce au dogmatisme naïf qui lui faisait admettre tout d'abord l'objectivité de ses perceptions. Désormais il fera un tri parmi ces dernières; il déclarera vraies et réelles celles-là seules qui ne se contrediront pas entre elles. Il rejettera les autres comme irréelles et hallucinatoires. De même ce sont les contradictions qui se manifestent au sein de l'organisation sociale qui font sortir l'individu du dogmatisme social qui est sa primitive attitude. Ces contradictions le déconcertent et font naître en lui le doute libérateur. Les institutions et les disciplines sociales, au lieu de lui apparaître comme des édifices aux murailles solides et inébranlables contre lesquelles vient se heurter l'insensé assez audacieux pour les nier, ne sont plus pour lui que des ombres molles et opaques qui, comme dans les ténèbres de la nuit, reculent devant celui qui s'avance vers elles.

Mais quelle est dans l'individu la faculté libératrice? Comment l'individu qui n'est après tout qu'un tissu d'influences sociales interférentes, en vient-il à poser son existence indépendante comme juge et mesure de l'être et du non-être social? Il semble qu'on pourrait peut-être recourir pour résoudre cette question, à l'ingé-

nieuse et profonde hypothèse développée par M. Bergson dans son livre : *les Données immédiates de la Conscience*. On sait comment ce philosophe oppose au *moi social*, moi superficiel et illusoire, un moi intime et profond dont le premier n'est que l'infidèle symbole. La philosophie n'a d'autre but, d'après M. Bergson, que de retrouver ce *moi* vrai sous les symboles qui les recouvrent, pour le saisir « dans sa fuyante originalité »[1]. — La vie sociale répondrait à une illusion, l'inévitable illusion par laquelle la conscience humaine a déroulé le temps dans l'espace et placé la succession au sein même de la simultanéité. « Quand je mange d'un mets réputé exquis, le nom qu'il porte, gros de l'approbation qu'on lui donne, s'interpose entre ma sensation et ma conscience; je pourrai croire que la saveur me plaît alors qu'un léger effort d'attention me prouverait le contraire. Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. Nous croyons avoir analysé notre sentiment; nous lui avons substitué en réalité une juxtaposition d'états inertes, traduisibles en mots et qui constituent l'élément commun, le résidu impersonnel des impressions ressenties dans un cas donné par la société entière... Que si maintenant quelque romancier déchirant la toile habilement tissée de notre moi conventionnel, nous montre sous cette logique apparente une absurdité fondamentale, sous cette juxtaposition d'états simples une pénétration infinie de mille impressions diverses qui ont déjà cessé d'être du moment si on les nomme, nous le louons de nous avoir mieux connus que nous ne nous connaissions nous-mêmes... Il n'en est rien cependant et par cela même qu'il déroule notre sentiment dans un temps homogène et en exprime les éléments par des mots, il ne nous en présente qu'une ombre à son tour; seulement il a disposé cette ombre de manière à nous faire soupçonner la nature extraordinaire et illogique de l'objet qui la projette; il nous a invités à la réflexion en mettant dans l'expression extérieure quelque chose de cette contradiction, de cette pénétration mutuelle qui constitue l'essence même des éléments exprimés. Encouragés par lui, nous avons écarté pour un instant le voile que nous interposions entre notre conscience et nous; il nous a remis en présence de nous-mêmes »[2].

Nous n'avons pas à discuter ici dans son ensemble l'hypothèse de

1. Bergson. *Matière et mémoire* (Avant-propos.)
2. Bergson. *Les Données immédiates de la conscience*, p. 100.

M. Bergson. Nous ne nous demanderons pas s'il faut admettre ou rejeter ce moi intime et profond qui se cacherait, fuyant et mystérieux, sous l'enveloppe des verbalismes auxquels s'arrête notre *moi* social. Nous nous demanderons seulement si ce moi intime, à supposer qu'il existe, peut nous servir pour résoudre le problème que nous avons posé plus haut, c'est-à-dire comment l'individu est-il capable de percer les mensonges sociaux?

Au premier abord, l'hypothèse de M. Bergson semble très propre à remplir un pareil office. En effet, ne nous ferait-elle pas saisir en nous-mêmes un principe supérieur au monde social et indépendant de lui, par conséquent très propre à devenir le juge et la mesure de l'être et du non-être social? Et pourtant à y regarder de plus près, on voit qu'il n'en est rien. En effet, dans l'hypothèse de M. Bergson, tout, dans notre représentation du monde social, est également mensonger. Il n'y a plus aucune distinction à faire entre la sincérité et l'insincérité, entre la vérité et le simulacre. Le moi cherchant la vérité sociale ne sait plus où se prendre; il s'anéantit lui-même dans le rêve dont il est le créateur. La conséquence directe de la conception de M. Bergson est un illogisme et comme un nihilisme social absolu. En effet, qui dit science dit distinction de genres et d'espèces, opposition et combinaison de catégories. Or la psychologie de M. Bergson est la négation de tout genre, de toute espèce, de toute catégorie. Comment ce moi mystérieux et fuyant serait-il capable de découvrir les contradictions qui sont les indices révélateurs des mensonges sociaux, alors qu'il est lui-même la négation de toute logique? M. Fouillée semble avoir prévu la conception de M. Bergson quand il dit quelque part à propos du moi nouménal de Kant : « J'ai besoin d'avoir une activité personnelle là où j'agis, là où je connais mon action et son milieu, là où je me connais moi-même[1]. »

Nous ne recourrons donc pas au *moi* pur de M. Bergson pour expliquer comment l'individu peut percer les illogismes et les mensonges sociaux. Il ne reste dès lors qu'une réponse possible au problème. Elle consiste à charger de cet office les facultés ordinaires de la conscience empirique : comparaison, jugement, raisonnement.

Ajoutons que les sociétés évoluent et que cette évolution introduit un facteur nouveau dans le problème. A mesure que l'évolution sociale se poursuit, la conscience individuelle, par suite de la complexité croissante de la vie sociale, devient elle-même plus complexe, plus délicate, plus consciente d'elle-même et de son milieu.

1. Fouillée. *L'évolutionnisme des idées-forces*. Introduction.

Elle devient par suite de plus en plus apte à découvrir les illogismes des systèmes sociaux qu'elle traverse. Un individu qui n'appartient qu'à un groupe sera forcément dupe des mensonges de ce groupe. Mais s'il appartient à la fois à un grand nombre de cercles sociaux différents et variés, il sera capable de faire un tri parmi ces influences multilatérales et de les faire comparaître devant le tribunal de la raison individuelle. C'est un des mensonges de groupe les plus caractéristiques que celui qui consiste à juger de la valeur d'un individu d'après son étiquette sociale. M. Bouglé remarque que la variabilité croissante des modes ôte beaucoup de sa force à ce mensonge. « Il se produit un changement perpétuel qui nous fait voir les mêmes modes portées par des individus très différents et des modes très différentes par un même individu... L'esprit qui a vu se succéder tant d'assimilations différentes se déshabitue de juger les gens sur l'étiquette qu'ils prennent et essaie de découvrir sous l'uniforme momentané des collectivités, la valeur propre à l'individu [1] ».

Une dernière question se poserait maintenant : celle de savoir quel est celui des deux termes antagonistes — la vérité ou le simulacre qui aura le dernier mot dans l'histoire de l'humanité.

Sur cette question, plusieurs conceptions ont été soutenues. D'après Schopenhauer, toute société est essentiellement « insidieuse ». Par sa constitution même, elle est condamnée à duper l'individu par des simulacres variés qui changent au cours des civilisations, mais dont l'effet est toujours le même : stimuler le vouloir-vivre de l'individu et le faire servir aux fins sociales. L'histoire se répète sans cesse. « Il faut comprendre que l'histoire, non seulement dans sa forme, mais dans sa matière même, est un mensonge; sous prétexte qu'elle parle de simples individus et de faits isolés, elle prétend nous raconter chaque fois autre chose, tandis que du commencement à la fin, c'est la répétition du même drame avec d'autres personnages et sous des costumes différents [2]. » Les sociétés se succèdent, mais leur tactique ne change pas; elles dupent éternellement l'individu au moyen des mêmes simulacres.

Ibsen est un de ceux qui ont été le plus vivement frappés de l'intérêt que présente le problème du « mensonge de groupe ». On sait que le sujet de beaucoup de ses drames est la lutte de l'individu contre les mensonges sociaux. Et l'on peut dire qu'aucun poète n'a dramatisé d'une manière plus intense ce qu'un personnage de

1. Bouglé. *Les idées égalitaires*, p. 164.

2. Schopenhauer. *Le Monde comme volonté et comme représentation*. T. III, p. 215.

son théâtre appelle « le mensonge vital ». On sait avec quelle énergie Ibsen dresse contre les hypocrisies sociales ce qu'il appelle quelque part « la revendication de l'Idéal ». Certes, dit un des critiques d'Ibsen, si Kant pouvait revenir à la vie, comme il exulterait de voir si admirablement dramatisé son rigorisme moral! comme il rayonnerait de voir son impératif catégorique adapté et approprié à la scène! » Mais on ne serait peut-être pas fondé à conclure de là qu'Ibsen ait cru au triomphe final de la sincérité. Il semble croire parfois comme Schopenhauer qu'il y a toujours quelque chose de pourri dans notre vérité et que l'humanité ne fait que substituer le mensonge au mensonge.

La conception de Carlyle est plus nette. D'après lui les médiocres sont caractérisés par « l'intelligence vulpine »; les héros, moteurs de l'histoire, par l'absolue sincérité. La sincérité et la vérité l'emporteront un jour, car l'évolution humaine est dominée par une idée divine qui se réalise progressivement dans les grands hommes.

Ces diverses solutions répondent à une question qui dépasse manifestement l'expérience et que nous ne chercherons pas à résoudre ici. En restant sur le terrain de l'expérience, tout ce qu'il nous est permis de dire, c'est que l'individu peut, dans un ensemble donné de conditions sociales, arriver à reconnaître les mensonges de groupe et à se prémunir contre eux.

G. Palante.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale

Clémence Royer. — La Constitution du monde. (*Dynamique des atomes : nouveaux principes de philosophie naturelle*; 1 vol. de 792 pages. Schleicher frères.)

Quoi que l'on puisse penser de la valeur scientifique de l'œuvre de Mme Clémence Royer, il faut d'abord la louer d'avoir osé l'entreprendre et s'incliner devant son courage. La tranquillité avec laquelle cette femme qui a déjà rendu aux Français le très grand service de leur traduire Darwin, tente une explication de l'univers, en professant une inébranlable confiance dans la science, sa méthode, et la certitude de ses résultats; son mépris des préjugés traditionnels comme des sottises à la mode, et des paradoxes de nos littérateurs professionnels, doivent imposer en ce moment surtout une admiration respectueuse : « Il n'y a d'inconnaissable pour la raison que ce qui n'existe pas. Il n'y a rien d'incompréhensible que le contradictoire qui est impossible... Ce que la science ne saura jamais, ce sont toutes les folles visions de l'imagination humaine cherchant à se représenter ce qu'elle ne sait pas encore; ce sont les rêves fantastiques du sommeil pris durant le jour pour des réalités; ce sont toutes les erreurs enfantées par le mensonge, exploiteur de la crédulité. » Et plus loin : « Il faut le reconnaître et le dire hautement, toute cette campagne entreprise et menée sourdement, mais avec persévérance, pour faire croire à l'infirmité radicale de l'esprit humain, à l'impuissance de la raison pour découvrir la vérité... est une tactique nouvelle de la vieille théocratie pour ressaisir le monde qui lui échappe. N'ayant plus le pouvoir d'obliger personne à croire ses prétendus dogmes révélés, elle travaille à ruiner la foi dans la raison, à détruire les bases de l'évidence, à ébranler les conditions et les lois de la certitude.

« Comme à toute époque Dieu a été la somme des ignorances de l'homme, qu'il a constamment diminué de tout ce que celui-ci a appris... ceux qui, en tout, temps, ont vécu aux dépens des dieux... s'efforcent de diminuer la quantité à soustraire de ces dieux, primitivement égaux au tout pour augmenter le reste. Ils proclament ce reste inconnaissable, pour l'empêcher d'être connu. S'ils accusent la science de faire banqueroute, c'est comme ces escrocs qui crient au voleur pour dépister la police. »

On voit par ces quelques lignes la franchise d'attitude de l'auteur,

et les tendances générales de l'œuvre : elle sera avant tout scientifique; mais essaiera de suppléer à ce que nous ignorons encore, car « la science est toute jeune », par des inductions aussi voisines que possible de l'expérience, et des résultats généraux auxquels nous sommes déjà parvenus.

II. — Mme Clémence Royer passe ensuite au développement de ces inductions que la science actuelle, telle qu'elle la conçoit, permet et dans une certaine mesure rend nécessaires. Elle retrace d'abord à grands traits l'histoire de cette science depuis ses origines mythiques; de telle façon que nous puissions nous rendre compte de la direction qu'elle a suivie, et de la voie dans laquelle elle s'est et doit rester engagée. Les conclusions auxquelles elle peut nous amener dans les parties où elle est encore loin d'avoir dit son dernier mot se dégageront ainsi plus facilement. Une « Introduction » de 80 pages est consacrée à cet historique. Il est, on le comprend, trop rapide et trop général pour qu'il ne s'y soit glissé des lacunes et quelques méprises, notamment en ce qui concerne la philosophie grecque et le cartésianisme. Des spécialistes y trouveraient à redire. Mais aussi bien l'auteur n'a-t-elle pas l'intention de faire de l'érudition; elle cherche les grands traits, la physionomie générale, une tendance, de façon à fonder ses hypothèses, d'après l'évolution historique de l'idée de matière.

Sa conclusion sur ce point, c'est que les idées mécanistes sont insuffisantes. L'atomisme cinétique, qui supprime le concept de force et le remplace partout par celui de chaos entre masses inertes, ne résiste pas à l'examen. La notion de masse elle-même est confuse; elle ne doit pas être considérée comme primordiale; et la loi de l'inertie à laquelle elle est intimement liée par les théories de la mécanique doit, elle aussi, descendre de son rang de principe. Inertie et masse ne sont que des corollaires dérivés. Qu'est-ce donc que la matière? Quelles sont ces idées primordiales que la science nous invite à poser? Il faut nous faire de la matière une conception dynamique : « Les éléments premiers de la matière cosmique sont des volumes fluides impénétrables, mais expansibles et élastiques, dont l'étendue varie en raison directe de la quantité de force substantielle active qui les constitue et en raison inverse des pressions qu'il subissent. Tous tendent à réaliser des sphères, et, en vertu de leurs pressions mutuelles, ne réalisent que des polyèdres... Les éléments cosmiques, constitués par ces centres d'émission d'une substance indéfiniment expansive, sont actifs. » L'univers est absolument plein sous pression moyenne constante, avec des variations de pression, locales et temporaires, qui sont l'origine de tout mouvement.

Il résulte de là que la fameuse loi de l'attraction universelle, mot que Newton lui-même a déclaré n'être qu'un mot commode, sans aucun contenu objectif, sera fausse, si l'on pense que ses effets mathématiquement exacts, sont réellement dus à une *attraction*. « Cette attraction apparente serait donc une moindre répulsion réelle et le

résultat des répulsions supérieures des atomes de l'éther impondérable entre eux. Sa prétendue force d'attraction, la seule que les métaphysiciens dualistes consentent à laisser à la matière, serait ainsi une force toute négative, une force en moins, une réelle diminution de son énergie répulsive propre. »

Ces atomes fluides conçus sur le type de la matière gazeuse sont également au point de vue interne des monades. Ils sont moteurs et centres conscients du monde. « Toute la substance cosmique est donc vivante, d'une vie virtuelle élémentaire ».

III. Cette vue générale de l'univers posée, l'auteur essaye d'en déduire les multiples apparences du réel, et de retracer l'ordre éternel des choses.

Dans une première partie, elle établit les faits et principes, les premiers chaînons que l'on peut poser en partant du point de vue précité, et dont se déduira l'explication totale. Nous y voyons se dégager et se préciser la notion d'être, et celle de loi logique et de loi mathématique; les idées d'espace, de temps et de force active, ou les trois entités cosmiques, les trois états de l'atome éthéré, matériel, suréthéré ou vitalifère. En ce dernier état ils donnent naissance aux êtres vivants proprement dits. Les développements successifs de ces atomes sont alors considérés : variations des activités psychiques et des modalités physiques, forme, densité dynamique, relation métriques, élasticité et mouvement.

La deuxième partie nous conduit au milieu des phénomènes vibratoires : chaleur, lumière, son, odeurs et saveurs; la troisième est consacrée à l'étude des corps solides : forme géométrique de la molécule, volume moléculaire, classification des corps chimiques, lois physiques générales. La quatrième partie s'occupe des corps liquides et gazeux : théories de la fusion et de la vaporisation; constitution des gaz. Avec la cinquième nous atteignons le processus vital; la cellule organique naît d'une transformation de l'atome éthéré en atome vitalifère et en atome pesant. Nous passons alors à des considérations plus spéciales sur la pesanteur qui ne saurait être une attraction, mais qui résulte d'une pression de l'éther. Les marées ne peuvent plus non plus être expliquées par l'attraction lunaire; d'où une nouvelle théorie des marées qui s'accorderait, avec les faits, d'après l'auteur, plus aisément que l'ancienne.

Dans une huitième et dernière partie, nous voyons une explication générale de l'évolution des mondes basée sur ces nouveaux principes : à remarquer des vues ingénieuses sur l'origine des satellites qui accompagnent les planètes du système solaire. On conçoit que l'hypothèse de Laplace soit forcément exclue d'un tel système : Planètes et satellites ne sont donc plus l'effet de la force centrifuge dégagée par la rotation solaire, mais sont des astres venus pour ainsi dire par accident dans le système actuel et qui, peu à peu, tendront à rejoindre le soleil et à s'absorber en lui. De ce fait s'augmentera son énergie calo-

rique et par suite sa force expansive, jusqu'à ce que, dans une explosion finale, il passe à l'état de nébulosité amorphe et se refroidisse lentement pour donner naissance à de nouveaux germes de monde.

Ces trois dernières parties sont donc en somme l'application des théories développées dans les cinq premières, et une sorte d'épreuve destinée à montrer qu'on peut tirer de celles-ci une valable explication des faits, dans leur généralité.

IV. Le livre de Mme Clémence Royer, fertile en hypothèses, il ne faut pas le dissimuler, un peu hasardeuses, défie par sa complexité et sa richesse une analyse détaillée. L'auteur, comme on le voit, a voulu beaucoup embrasser. A-t-elle réussi à tout étreindre, c'est ce qu'on peut difficilement croire dans une œuvre aussi formidable. En tout cas, c'est un mérite de l'avoir tentée, et c'est un plus grand mérite encore de l'avoir abordée avec cette sincérité, et dans cet esprit. Aux compétences particulières à voir ce qu'il y a à garder des aperçus originaux que l'on y rencontre.

Abel Rey.

II. Philosophie biologique.

J. Costantin. La nature tropicale. — Un vol. de la Bibliothèque scientifique internationale. Alcan, 1899.

Le nouveau livre de M. Costantin est de nature à intéresser vivement les philosophes; non seulement il fait faire une charmante excursion dans les régions si intéressantes où la végétation déploie toute sa splendeur, mais, en même temps, il met en lumière un grand nombre de faits d'une importance capitale en biologie générale.

Tous ces faits, exposés avec une grande simplicité et une grande clarté, sont coordonnés de manière à fixer dans l'esprit, et cela sans aucune peine, les lois lamarckiennes de l'influence directe du milieu sur les êtres vivants et de l'hérédité des caractères acquis, sans préjudice du principe de la sélection naturelle de Darwin.

J'emprunte à M. Costantin un seul exemple qui suffira à donner une idée de l'esprit de son livre.

Tout le monde connaît les *lianes* des forêts tropicales; ceux qui n'ont pas voyagé en personne ont lu, dans les récits des explorateurs, les descriptions si pittoresques de ce fouillis inextricable pendant aux branches des grands arbres et entourant leurs troncs d'une multiple enveloppe; mais bien peu de gens ont pensé que l'existence des lianes et leur présence constante dans les forêts vierges constituaient un grand enseignement de biologie.

M. Costantin nous le fait voir lumineusement en quelques chapitres extrêmement clairs dont je vais essayer de vous donner la substance en quelques lignes.

Vous savez tous quelle influence extraordinaire la lumière exerce

sur les plantes vertes; ce n'est pas qu'elle rende leur croissance plus rapide, au contraire, mais elle ajoute au phénomène de la croissance même de la plante, un autre phénomène connu sous le nom d'*action chlorophyllienne* et grâce auquel des substances empruntées directement à l'atmosphère viennent se fixer dans les tissus de la plante. En l'absence de cette action chlorophyllienne, la plante ne pourrait emprunter ses matériaux de construction qu'au sol dans lequel elle est fixée, mais elle pousserait plus vite, par là même, car l'action chlorophyllienne introduit des substances nouvelles (substances amylacées) dans la plante aux dépens de l'atmosphère (acide carbonique), et aux dépens aussi de la substance préexistante de la plante, dont l'accroissement devient ainsi moins rapide. Seulement, si l'accroissement est moins rapide, la structure est plus résistante. Vous avez tous pu vous en convaincre par une observation courante : lorsque des pommes de terre sont abandonnées dans une cave obscure, humide et tiède, elles germent et donnent en quelques jours de longues tiges blanches et molles qui ont quelquefois plusieurs mètres de longueur; c'est ce qu'on appelle des plantes *étiolées*. Si la cave possède un soupirail par lequel filtre une petite quantité de lumière, ces longues tiges blanches rampent vers la lumière et, à mesure qu'elles s'en rapprochent, leur extrémité se dresse et verdit.

Les mêmes pommes de terre germant à ciel ouvert, en pleine lumière, auraient donné dans le même temps une petite tige courte, mais dressée, robuste et verte.

Cet exemple suffit à faire comprendre l'histoire des lianes.

Supposons, au voisinage d'une forêt tropicale, c'est-à-dire d'une forêt dans laquelle l'intensité de la végétation cause une obscurité presque complète, une région nue, une savane, dans laquelle les plantes vivent librement sous le soleil et ont l'allure normale des plantes saines bien éclairées.

Les graines de ces plantes libres se disséminant par les moyens naturels (vents, oiseaux, etc.), quelques-unes d'entre elles pourront être transportées dans la forêt et germer sur l'abondant humus qui en forme le sol, exactement comme une pomme de terre germe dans une cave obscure et tiède, c'est-à-dire que ces graines donneront des plantes étiolées qui ramperont sur le sol ou sur les souches des végétaux voisins. Beaucoup de ces plantes mourront sans avoir pu atteindre la lumière vivifiante, mais il faut bien se dire que, malgré l'épaisseur du feuillage des grands arbres placés au-dessus, l'obscurité n'est jamais complète au niveau du sol des forêts vierges; il y a, dans le plafond verdoyant de ces forêts, un grand nombre de jours analogues au soupirail de notre cave de tout à l'heure et vers lesquels, en vertu du phototropisme, les plantes étiolées se dirigeront si elles le peuvent, c'est-à-dire si elles trouvent des supports qui les y conduisent malgré leur structure peu résistante. Ainsi se formeront, dans les forêts, de ces longues tiges faibles et flexibles qui, dépourvues de

feuilles ou, du moins, pourvues de très rares feuilles dans la région obscure, pourront s'épanouir au contraire en une abondante frondaison et une vigoureuse floraison, en présence de la lumière.

Nous aurons obtenu ainsi une plante qui a déjà l'aspect de ce qu'on appelle ordinairement une *liane*. Mais cette forme de liane sera-t-elle immédiatement fixée et héréditaire? Evidemment non. Les fleurs que notre plante aura données dans sa région éclairée donneront des graines que les hasards de la dissémination pourront amener sur le sol, soit dans la savane voisine, soit dans la forêt.

Celles qui seront amenées dans la savane donneront des plantes normales, comme si elles ne provenaient pas d'un individu transformé en liane; cette forme de liane n'aura été qu'une forme accidentelle, obtenue par une obéissance actuelle à une cause actuelle; la cause disparaissant, l'effet aura également disparu.

Mais d'autres graines de notre plante à forme de liane tomberont dans la forêt et donneront de nouvelles plantes étiolées dont quelques-unes mourront, dont quelques autres vivront comme la précédente en prenant la forme d'une liane; et ainsi de suite, pendant une série de générations, il s'effectuera une sélection entre les graines qui tomberont dans la forêt, les plus aptes à la vie sous forme de liane persistant seules. Et ainsi, petit à petit, ce caractère de *liane*, acquis sous l'influence de conditions de milieu toujours les mêmes, se fixera dans l'hérédité de cette série de plantes; on finira par avoir des plantes, admirablement adaptées à la vie sous bois, et qui auront une hérédité telle que, même transportées en dehors du bois, leurs graines donneront naissance à des individus rampants et grimpants. On connaît beaucoup d'exemples de ces lianes, *définitivement lianes*, qui reproduites par semis dans des endroits découverts, y conservent leur caractère de liane.

Cette interprétation de la genèse des lianes fait prévoir que, dans des régions voisines, l'une nue, l'autre boisée, il pourra exister deux variétés de la même plante, l'une arbuste ou arbre normal, l'autre liane rampante et grimpante. Par exemple, il existe au Brésil une espèce de Fuchsia qui, dans les régions découvertes et éclairées, forme des buissons de un à deux mètres; la même espèce présente une variété grimpante qui vit dans les forêts et a une hauteur plus considérable. Comme les autres Fuchsias du Brésil sont des arbustes, il est très vraisemblable que pour l'espèce dimorphe dont nous venons de parler, la forme liane est une forme dérivée par adaptation à la vie sous bois.

Cette forme liane, adaptée pendant de longues générations à la vie forestière, peut conserver son type rampant quand les graines qu'elle produit se trouvent par hasard disséminées en rase campagne, de sorte qu'on a pu croire que les lianes étaient de véritables espèces, tandis que ce sont seulement des variétés adaptatives.

Parmi les caractères qui distinguent les lianes, leur allongement extraordinaire n'est pas le moins curieux; des *rotangs* peuvent avoir

plus de 300 mètres de long et vous savez que leurs entre-nœuds sont quelquefois assez allongés pour qu'on en fasse des cannes très estimées, connues sous le nom de *joncs* de Singapour.

Un autre caractère des lianes est le caractère *volubile*, la tendance à l'enroulement autour des supports; or ce caractère est précisément un caractère des plantes étiolées ainsi que l'avait depuis longtemps remarqué Sachs; Noll l'a démontré expérimentalement en cultivant à l'obscurité des plantes dépourvues de torsion et en constatant que beaucoup d'entre elles acquéraient la torsion par l'étiolement.

Il y a bien d'autres modifications dans la structure des lianes, modifications plus profondes et que M. Costantin montre dériver de l'éclairement particulier et des autres conditions spéciales réalisées dans les forêts vierges. Je ne peux pas le suivre dans cette étude de l'action directe du milieu sur les végétaux et de la transmission héréditaire des caractères acquis sous l'influence de circonstances nouvelles. Les lignes précédentes suffisent à donner une idée de l'intérêt que peut présenter la lecture de *La nature tropicale*. Le titre même de la première partie de ce livre suffit à donner envie de le lire; je dois dire d'ailleurs que ce titre « Origine de la forêt » tient bien ce qu'il promet au lecteur. Ensuite, après avoir longuement étudié les caractères et la formation des lianes, l'auteur passe en revue les autres joyaux de la forêt vierge, les plantes *épiphytes*, c'est-à-dire celles qui poussent sur les arbres en leur demandant seulement un support sans leur emprunter de substance; vous comprendrez immédiatement quel intérêt présente ce groupe de végétaux quand vous saurez qu'il comprend les plus admirables des Orchidées.

Le chapitre des *parasites* nous éloigne un peu de la région tropicale; pour nous expliquer le rôle du parasitisme dans l'histoire des végétaux, M. Costantin prend des exemples dans notre région tempérée; mais ces exemples n'en sont pas moins intéressants pour cela. Nous revenons aux tropiques avec l'étude du rôle des fourmis dans la végétation et avec celle de l'influence de la mer sur la *mangrove* ou flore des palétuviers, etc.

Je ne puis que signaler en passant toutes ces questions si instructives; le lecteur qui commence à suivre M. Costantin dans son excursion le suivra jusqu'au bout sans se fatiguer et, tout en assistant à une série de tableaux *qui donnent envie d'aller immédiatement voir si c'est vrai*, il acquerra un grand nombre de notions de biologie générale solidement étayées sur des faits nombreux et soigneusement décrits.

Félix Le Dantec.

Denis Courtade. — L'Irritabilité dans la série animale (Collection « Scientia » n° 7, janvier 1900. G. Carré et C. Naud, éditeurs, Paris, in-8 écu, 86 pages).

Le titre est assez mal choisi, semble-t-il, pour un ouvrage où il est

traité de la matière vivante (p. 12-21), des conditions requises pour que la vie se manifeste (p. 22-34), des irritabilités nutritive et fonctionnelle (p. 35-62), enfin des phénomènes nerveux dans leurs rapports avec l'irritabilité (p. 63-79) et de la nature de l'irritabilité (p. 80-86), sans qu'à aucun moment les divers degrés de la série animale soient parcourus. Toutefois, on ne saurait méconnaître l'utilité de ce petit livre où un grand nombre de notions diverses sont condensées en quelques pages.

Glisson (1634-1677) avait émis l'idée que la matière vivante est irritable par elle-même; Haller (1708-1777) démontra l'irritabilité du muscle et du nerf; Bichat constata que tous les tissus sont irritables; Broussais considéra l'irritabilité comme la propriété essentielle de tout vivant; les travaux de Claude Bernard « ont rattaché d'une façon définitive les phénomènes vitaux aux lois physico-chimiques », de sorte que l'irritabilité et la vie ne paraissent plus des phénomènes mystérieux. D'après les travaux récents de Kossell, Zacharias, Altmann, les substances formant la partie réellement vivante de la cellule ne seraient que des combinaisons de l'*acide nucléique* ($C^{29}H^{49}Az^{9}Ph^{3}O^{22}$) avec des substances protéiques non phosphorées. Sans doute les composés vivants ont une complexité beaucoup plus grande que les composés qu'étudie la chimie, inorganique ou organique; mais « depuis le minéral le plus simple jusqu'à l'animal le plus compliqué en organisation, tout n'est qu'assemblage, dans des proportions variées, des différents corps simples connus, et les phénomènes qu'ils présentent sont tous de même ordre et obéissent aux mêmes lois » (p. 80). La nature a « une manière de modifier l'énergie beaucoup plus perfectionnée que la nôtre »; elle provoque les réactions chez l'être vivant au moyen de fermentations (oxydases) que nous ne savons pas encore produire; mais il y a de frappantes analogies entre les manifestations de la vie surtout dans l'irritabilité nutritive) et les réactions chimiques produites par certaines substances minérales (ferments minéraux de Duclaux, succinate de manganèse de Bertrand). « Si nous appliquions à un simple fait de chimie générale les idées et les expressions usitées en physiologie, nous ne manquerions pas de dire que l'irritabilité du potassium est mise en action par le contact de l'eau et que le résultat de l'excitation est une production lumineuse » (p. 84).

« Le fonctionnement de l'animal le plus compliqué peut être ramené à l'activité protoplasmique d'un être unicellulaire » (p. 35). L'irritabilité nutritive consiste en une sorte d'aptitude aux réactions qui ont pour moyens des ferments, solubles ou figurés. La distinction entre ferments solubles et ferments figurés a d'ailleurs perdu son importance par suite de la découverte d'Ed. Buchner, qui a pu retirer de la cellule une diastase appelée *zymase*, découverte qui « permet de faire rentrer un phénomène considéré jusqu'ici comme exclusivement vital dans le domaine des faits physico-chimiques » (p. 39). L'irritabilité fonctionnelle se manifeste par des phénomènes : 1° caloriques (surtout

par oxydation des hydrates de carbone); 2° de mouvement, explicables par le chimiotactisme, le galvanotactisme, le thermotropisme, le thigmotropisme, etc.; 3° lumineux (transformation en lumière de l'énergie chimique résultant de la vie protoplasmique); 4° nerveux (le noyau dans la cellule joue le rôle du système nerveux dans les corps organisés) (p. 66). « Plus on avance dans l'étude de l'organisation de la matière vivante et plus on s'aperçoit que l'autonomie des diverses irritabilités locales disparaît pour faire place aux manifestations de l'irritabilité nerveuse, nécessairement différentes suivant les organes » (p. 79). Les organes sont ordinairement excités par voie réflexe; par la même voie sont inhibées un grand nombre de réactions. Mais « le système nerveux n'entre en jeu que pour présider à l'utilisation des réserves accumulées pendant le fonctionnement réellement vital de la cellule » (p. 72). Ce qu'il importe donc de connaître pour comprendre les phénomènes vitaux, c'est l'activité cellulaire que les travaux de nos savants nous montrent de mieux en mieux analogue à des réactions physico-chimiques très complexes, de sorte qu'il est de plus en plus certain que dans la nature il n'y a pas d'hiatus entre les substances dites inertes et les êtres dits animés.

G. L. Duprat.

A. Herzen. Causeries physiologiques. Paris, Alcan, 1899.

Dans ce volume de 350 pages environ Herzen fait, à l'usage des personnes qui n'ont point étudié, les sciences biologiques, un résumé assez étendu de nos connaissances actuelles en physiologie. La lecture en est fort attachante et plus d'un homme de science pourra y relire des données intéressantes. L'ouvrage est dédié aux filles, belles-filles et nièces de l'auteur; ceci nous explique sans doute la présence de nombreuses anecdotes accueillies ou interprétées sans défiance; elles facilitent la lecture d'un traité que la manière de l'auteur rendrait particulièrement aride. Je lis à la page 242 que les élèves apprennent toujours à lire en lisant à haute voix; Herzen ajoute : « Chacun peut observer qu'en lisant des yeux, on entend intérieurement le son des paroles que l'on voit. » C'est à mon avis inexact; les auditifs et certains moteurs seuls font ainsi.

Une partie du dernier chapitre est consacrée à la Volonté, à la Liberté, à la Moralité. Je ne puis l'apprécier ne l'ayant pas comprise; il m'est impossible de comprendre pourquoi, d'après les définitions de l'auteur, une action morale doit nécessairement être libre; l'idée que l'on se fait du devoir, souvent la façon de faire le devoir étant souvent en complète contradiction avec les tendances de la nature intime du sujet. La série des raisonnements par lesquels passe l'auteur pour pouvoir stigmatiser la lâcheté et l'indignité de l'homme qui n'écoute pas la voix de sa conscience, et arriver à prôner la devise « Fais ce que dois, advienne que pourra » m'échappe absolument.

Ces critiques (dont certaines n'ont sans doute que la valeur d'appréciations personnelles) mises à part, on peut dire que cette œuvre, écrite par un maître de la science dans un but de vulgarisation, répond entièrement au dessein que se propose l'auteur et qu'elle a sa place indiquée dans toutes les bonnes bibliothèques.

Dr LAUPTS.

III. — Psychologie pathologique.

Dr H. Thulié. — LE DRESSAGE DES JEUNES DÉGÉNÉRÉS OU ORTHOPHRÉNOPÉDIE. 1 vol. in-8, 678 pages, 53 figures, 1900. Paris, F. Alcan et Bureaux du *Progrès médical.*

Dans son récent ouvrage *La France au point de vue moral*, M. Fouillée a résumé les travaux déjà nombreux qui prouvent l'accroissement constant de la criminalité en notre pays. Ce qu'il y a de plus inquiétant dans cet accroissement, c'est la part qu'y prennent les enfants et les jeunes gens. Aussi M. Fouillée insiste-il sur la réforme urgente de l'éducation morale et religieuse, sur la nécessité de préserver l'enfance et la jeunesse d'une « contagion morale », que le rôle odieux joué par certaine presse rend sans cesse plus redoutable. M. Thulié, en médecin-sociologue, est venu nous donner ce qui manquait au livre de M. Fouillée : une vue profonde sur les *dégénérés* et sur leur traitement médico-psychologique. C'est en effet l'accroissement continu du nombre des dégénérés qui explique le mieux l'accroissement continu de la criminalité en France. Quand on peut visiter chaque jour un asile d'aliénés, étudier de près les tendances, les états d'âme des jeunes idiots, imbéciles, faibles d'esprit, instables, hystériques, épileptiques, qui y restent trop souvent sans traitement efficace, qui y grandissent sans amélioration mentale et morale, et, au contraire, avec une exacerbation périodique de leurs vils appétits ou de leurs inclinations dépravées; quand on peut les comparer aux jeunes criminels des deux sexes que certains parquets soumettent régulièrement à l'examen des aliénistes, on comprend, on sent, on voit la parenté étroite de ces êtres débiles et de ces malheureux délinquants : on est convaincu que la lutte contre la dégénérescence, ses causes et ses conséquences mentales et morales, est la lutte même contre la criminalité. On apprécie dès lors la haute portée d'un livre qui, comme celui de M. Thulié, met en lumière les principes de l'éducation physique, intellectuelle et morale des dégénérés, indique la méthode usitée et les résultats obtenus par des savants philanthropes, tels que M. Bourneville, qui a employé la majeure partie de son existence à transformer de misérables enfants, gâteux, insociables, incapables d'attention ou de moralité, en êtres sinon utiles à la société, du moins susceptibles de se procurer des moyens de subsistance et de respecter les lois.

MM. Magnan et Legrain ont défini la dégénérescence : « l'état pathologique de l'être qui, comparativement à ses générateurs les plus immédiats, est constitutionnellement amoindri dans sa résistance psycho-physique et ne réalise qu'incomplètement les conditions biologiques de la lutte héréditaire pour la vie ». L'alcoolisme est une des principales causes de dégénérescence; il va sans dire que si les parents présentent des stigmates de dégénérescence, les enfants en présentent aussi, qui ordinairement sont plus graves, et en général différents, de sorte que des alcooliques peuvent donner naissance à des épileptiques et ceux-ci à des idiots. Il y a donc des degrés dans la dégénérescence : au niveau inférieur, se trouvent les idiots, plus ou moins idiots; puis viennent les imbéciles; ensuite les impulsifs, instables, pervertis, invertis, plus ou moins aliénés; au-dessus apparaissent les « dégénérés supérieurs », vagabonds, délinquants, criminels au premier degré, et, à un degré plus élevé, intelligences lucides mais consciences débiles, génies partiels, talentueux abouliques, esprits brillants mais superficiels, dont l'évolution présente de surprenants hiatus, d'incompréhensibles défauts, un caractère asystématique assurément maladif. Une aussi vaste classe que celle des dégénérés ne se prête pas à une classification complète; elle constitue une hiérarchie aux multiples degrés dont le stigmate commun est le déséquilibre des fonctions mentales (Cf. chap. I à VI, XIV et XV).

L'instabilité mentale est si grande chez les idiots que le traitement de ces dégénérés inférieurs consiste tout d'abord dans l'éveil de l'attention, par la répétition de mouvements, passifs au début, actifs dans la suite. « Il est nécessaire, pour établir une fonction, de faire apparaître d'abord la sensibilité spéciale sans laquelle le réflexe ne peut exister. » Or Séguin ne s'y était pas trompé : « il considérait comme le facteur principal de l'éducation de l'idiot la répétition patiente et incessante des mêmes impressions. » Quand l'imitation « qui est le premier et le plus sûr facteur de l'éducation de l'enfant normal et que l'on retrouve dans les sociétés animales », peut venir en aide à la répétition machinale, les progrès deviennent rapides (chap. VIII). Pour « faire naître les différentes sensibilités chez ceux où elles sont endormies, on produit des impressions multiples, violentes et variées; on projette subitement un rayon lumineux dans une chambre noire où l'on a placé l'idiot..., on agite des étoffes aux couleurs éclatantes, on fait tinter près de lui une cloche aux sons vibrants..., on saisit l'enfant d'un contact vif, etc. Ces impressions répétées à des moments différents pour éviter l'accoutumance rendent chaque sens endormi plus accessible et plus apte à la sensation ». Une fois l'attention attirée, il faut « que l'éducateur s'ingénie à trouver les moyens de la maintenir, moyens qui varient avec chaque enfant » (chap. X, p. 130-132). D'après Séguin, « le premier sens à exercer chez l'enfant, c'est le toucher ». La main, ordinairement dépourvue chez l'idiot de sensibilité aussi bien que de motricité intentionnelle, est promenée sur des sur-

faces planes ou rugueuses, ensuite sur des corps chauds ou froids, puis sur des corps durs et mous, jusqu'à ce qu'elle devienne apte à faire distinguer les divers degrés des qualités sensibles (chap. XI, p. 141-143). De même pour l'éducation des sens visuel et sonore on use de la répétition, aussi souvent que possible imitative; on combine les données des sens musculaire, tactile et visuel, pour faire reconnaître les diverses formes de solides, puis les diverses formes dessinées; la musique, qui cause toujours un vif plaisir aux idiots dont les sens sont le plus obtus, « est un des excellents moyens pour les faire sortir de leur inertie auditive » (p. 157). L'usage de la parole exige comme condition préalable « la possibilité d'entendre, de fixer dans la mémoire et de reproduire les différentes articulations qui constituent les mots » : on fait en conséquence « subir une gymnastique passive à tous les organes accessibles de l'articulation des sens... D'autre part, afin d'augmenter la puissance du souffle qui produira le son glottique, on exerce l'enfant à éteindre une bougie que l'on éloigne graduellement ». Un adjuvant précieux est l'aptitude démontrée de la plupart des idiots à retenir facilement les airs de musique même les plus difficiles : « l'air fera retenir la chanson, le rythme et la sonorité musicale feront répéter le mot comme un son quelconque » (p. 165).

Il va sans dire que l'éducation des sens et de la parole ne peut pas se faire sans une éducation progressive des fonctions motrices. « Pour préparer les membres inférieurs aux exercices destinés à enseigner la marche, on les soumet à des frictions stimulantes et à un léger massage des muscles, frictions et massages qui contribuent à donner non seulement une plus grande vitalité aux parties appelées à fonctionner, mais encore à développer la sensibilité locale absolument nécessaire pour la station debout comme pour la marche » (ch. IX, p. 117). La gymnastique passive donne de la souplesse; le massage des articulations peut être complété par l'exercice du « fauteuil-tremplin », exercice qui consiste à mettre le jeune idiot sur une sorte de fauteuil se balançant « de telle façon que la plante des pieds va frapper une planche verticale élastique et faisant tremplin ». Ce procédé employé par le Dr Bourneville et inventé par Séguin est un des plus caractéristiques parmi tous ceux qui servent à éveiller et développer la sensibilité tactile et musculaire, condition des réflexes qui servent à la station debout, à la marche, à la préhension, à l'ascension, etc. Les barres parallèles, les chariots, les escabeaux à sauter, les échelles de corde, etc., permettent d'enseigner à l'enfant l'usage de ses divers membres : « les mouvements sont forcés de se régulariser » et cette éducation physique contribue à la fois au développement intellectuel, en facilitant les exercices des sens et de l'attention, et au développement moral en habituant à l'observation d'une règle, à une discipline du corps et de l'esprit (cf. chap. IX et chap. XX).

Quand par des exercices appropriés l'enfant non seulement est devenu propre, mais a appris à se servir de ses mains et à marcher,

sauter, courir, se mouvoir normalement, on peut poursuivre l'éducation des fonctions intellectuelles. On commence par des leçons de choses, qui parlent aux sens (p. 181); puis on habitue l'esprit aux figures géométriques, par exemple comme le fait M. Bourneville, qui a donné dans les *jardins scolaires* « la reproduction des différentes surfaces par des petites pelouses taillées en triangles, carrés, cercles, ovales, trapèzes, etc...; la représentation des solides : ifs, fusains, taillés en cubes, sphères, cônes, pyramides, etc... » En même temps on s'adresse à la mémoire, de façons diverses selon le type des images prédominantes. « Il est essentiel en effet pour l'éducateur de connaître cette aptitude spéciale à chacun des malades, cette dominante, et de la développer ». On passe des objets les plus intéressants aux sujets qui exigent un plus grand désintéressement, c'est-à-dire aux abstractions de plus en plus scientifiques. « La notion des nombres ne pénètre que très difficilement, il est vrai, dans l'intelligence courte de ces infirmes et l'enseignement du calcul demande des années d'exercices et de démonstrations » (p. 199); du moins peut-on donner aux esprits débiles quelques notions utiles, indispensables à la vie de tous les jours et qui permettent l'éducation professionnelle. La section des enfants idiots de Bicêtre comprend huit ateliers : imprimerie, menuiserie, serrurerie, couture, cordonnerie, brosserie, vannerie, rempaillage. « Un certain nombre d'enfants qui ont passé par ce service ont quitté l'hospice et sont placés; c'est là un résultat merveilleux que des petits malheureux entrés gâteux..., ne sachant se servir ni de la cuillère, ni de la fourchette, ni du couteau, etc., aient pu devenir propres et assez développés intellectuellement pour... s'exprimer clairement et gagner leur vie » (p. 212, chap. XII et obs. pp. 596-676).

L'assistance des dégénérés inférieurs est d'autant plus nécessaire que les idiots sont une trop lourde charge pour les familles pauvres quand ils sont gâteux et incurables, que « les idiots qui peuvent vivre en liberté sont capables de commettre tous les attentats contre les propriétés et contre les personnes » bien qu'ils n'aient pas d'intentions criminelles, que les imbéciles agissent souvent dans le dessein de nuire, que « le peu d'intelligence dont ils jouissent est entièrement employé à combiner des méchancetés et des actes de vengeance : il en est qui rêvent de faire écrouler une maison pour le refus d'un morceau de sucre » (p. 222); qu'enfin la perversion sexuelle des idiots et des imbéciles est extrême, jointe le plus souvent à une « fécondité menaçante ». Sans doute les dégénérés ne se reproduisent guère au delà de la quatrième génération, comme Morel l'a bien indiqué; mais chacune des générations est d'autant plus prolifique que les filles idiotes et imbéciles ne le cèdent en rien aux garçons en appétit sexuel. « Le seul moyen d'arrêter la sélection en sens inverse, l'évolution régressive de la race amenée par la reproduction des dégénérés », serait la castration des idiots et des imbéciles; mais ce moyen de prophylaxie sociale paraît d'une application impossible (p. 235). Il faut

donc multiplier les hospices du genre de celui de Bicêtre et organiser par une loi le traitement obligatoire des dégénérés inférieurs dans tous les asiles d'aliénés où doivent être établis des quartiers d'adultes « faisant suite à l'école de redressement » et munis d'ateliers pour l'éducation professionnelle (p. 242-246).

Les dégénérés supérieurs n'intéressent le médecin qu'autant qu'ils sont devenus délinquants et criminels. L'intégrité apparente de leurs fonctions intellectuelles les fait trop souvent classer parmi les individus responsables de leurs actes et masque un déséquilibre réel, un manque de sens moral, de « logique pratique », une incohérence foncière. « C'est toujours l'objet d'une surprise profonde de les voir d'un côté formuler les théories morales les plus élevées... et de l'autre commettre des actes d'indélicatesse ou d'immoralité », qu'on ne peut à cause de leur fréquence attribuer à une erreur ou une défaillance accidentelle (ch. XV, p. 290). L'obsession, l'impulsion, les phénomènes d'arrêt appelés parfois « impulsions négatives », sont les principaux symptômes de la folie des dégénérés, du trouble de l'esprit qui peut le plus souvent prendre le nom de « folie morale » (p. 303 sqq.).

L'idée de sanction est-elle applicable aux actes délictueux des dégénérés supérieurs? Cette idée qui, à notre avis, est une conception immorale lorsqu'il s'agit d'imposer une expiation à l'être normal, l'est a fortiori quand elle entraîne la souffrance physique, la peine, au sens juridique du mot, pour le malade irresponsable. Il ne saurait être question que de *sauvegarde sociale* et de *réfection morale* du coupable quand on a devant soi un dégénéré (p. 317). Tout d'abord, « au point de vue du redressement moral de l'enfant comme au point de vue de sa protection, la loi sur la correction paternelle doit être absolument refaite » (p. 335). Il faut ensuite empêcher le vagabondage en appliquant strictement la loi sur l'obligation de fréquenter les écoles primaires, obligation étendue même aux enfants nomades (p. 360). Enfin il faut fonder sur le modèle de certains établissements anglais des « écoles de réforme » qui ne ressemblent en rien aux colonies pénitentiaires et aux maisons de correction actuelles. Autant que possible il faut introduire dans l'école de réforme en même temps que l'esprit de discipline, d'ordre, d'économie, avec « l'influence de la femme », l'esprit de famille (ch. XVIII, p. 385). L'éducation intellectuelle doit avoir pour objet de fixer l'attention, d'augmenter les facultés de comprendre, de juger, de raisonner plutôt que la faculté de se souvenir; l'éducation physique doit tendre à créer « le réflexe de l'obéissance », et à discipliner bien plus qu'à divertir. L'enseignement professionnel doit comprendre des « leçons d'initiative ». La conscience morale doit enfin se former par la théorie et par la pratique : chants exprimant des idées morales fréquemment répétés, vie régulière, imitation d'actes charitables, union intime du précepte et de l'exemple surtout en matière de justice, abstention de toute punition dégradante, culture intensive du sentiment de la dignité personnelle (ch. XX à XXIII).

Nous avons tenu à signaler du livre de M. Thulié les passages les plus importants : il faut renoncer à indiquer même d'une façon sommaire des aperçus bien intéressants. Le livre est touffu, le plan n'en est pas toujours très clair; plus de systématisation eût été indispensable à la clarté et à la compréhension totale de l'ouvrage. Il y a des assertions discutables; mais, en général, les idées exprimées sont de la plus haute importance. La bibliographie est incomplète et une part plus large eût dû être faite aux travaux des psychologues contemporains qui ont donné un aspect si nouveau à la pathologie mentale; l'œuvre, pour n'être pas celle d'un Charcot ou d'un Magnan, n'en est pas moins consciencieuse, utile, et sera, nous l'espérons, féconde en heureux résultats.

G. L. Duprat.

Ch. Féré. — L'instinct sexuel, évolution et dissolution, Paris, 1899, Alcan.

Il serait grand temps de faire enfin dans l'éducation une place à l'instinct sexuel. Cet instinct est livré à lui-même ou plutôt il est livré à toutes les excitations, à toutes les provocations les plus malsaines, tandis que l'hypocrisie sociale feint de l'ignorer dans ses fondements physiologiques, ne consentant à le reconnaître qu'en lui appliquant des lois si imparfaites et si souvent enfreintes, précisément grâce à cette ignorance systématique de la vraie physiologie et j'ajouterai de la vraie morale. Il faudrait enfin avoir le courage de parler tranquillement, ouvertement et scientifiquement des fonctions sexuelles au lieu de se borner comme plus vertueux à méditer des romans obscènes et à aller voir des pièces de théâtre licencieuses. Cela serait peut être plus favorable à la société et à l'individu. On ne trouverait certes aucun plaisir malsain à lire le livre de M. Havelock Ellis que j'ai analysé dans cette *Revue*. Et véritablement celui qui rencontrerait dans le livre de M. Féré un sujet d'excitation érotique ne pourrait être lui-même qu'un malade. Aussi ne saurais-je trop recommander la lecture de cet ouvrage, surtout à tous ceux, médecins ou professeurs et instituteurs, qui ont à donner des conseils en matière d'éducation de la jeunesse, et qui dans l'immense majorité des cas, si peu et si mal élevés eux-mêmes, ou sont ignorants de cette question de l'instinct sexuel dans ses détails scientifiques ou, ce qui est pire, partagent en outre tous les préjugés des hommes sur l'irrésistibilité de cet instinct et se contentent de dire qu' « il faut que jeunesse se passe ». On verra très clairement démontré que cette nécessité d'une conduite immorale n'est nullement prouvée, et que si l'éducation était bien comprise, si les mœurs générales étaient vraiment bonnes, la règle de la continence absolue en dehors du mariage ne souffrirait que les exceptions... qui confirment la règle. C'est que l'instinct sexuel n'est qu'un instinct, et que la civilisation consiste précisément dans la subordination des instincts à des

sentiments supérieurs, permettant seuls par leur prédominance la vie en société. C'est que la morale commande à l'homme aussi bien qu'à la femme (il n'y a pas deux morales) la continence ou le mariage, et dans le mariage, la chasteté, c'est-à-dire la modération dans les rapports sexuels. Et que l'on ne vienne pas objecter la nécessité physiologique de l'acte sexuel : cette nécessité, M. Féré le montre, n'existe pas. Mais il faut que l'éducation sexuelle soit faite de bonne heure. L'enfant n'est pas l'adulte, mais cependant les organes existent et se développent; une éducation soigneusement faite, dans et par la famille, préserverait l'enfant de bien des dangers et l'adolescent de bien des erreurs qu'il paie souvent fort cher. Non seulement ce sont des dangers moraux, mais ce sont aussi des dangers pathologiques, des maladies contagieuses entre autres, qui réagissent même sur la descendance avec cette intensité que M. Fournier a si bien mise en lumière. Montrer à l'enfant et au jeune homme, à chacun suivant son âge, l'importance de la fonction sexuelle, la gravité de cet acte qui peut entraîner des conséquences si lointaines pour l'individu et pour autrui, est assurément une tâche délicate, difficile, mais qui incombe à ceux qui sont responsables des enfants qu'ils ont mis au monde. Ainsi donc pour les individus normaux, éducation qui entraîne la continence et la chasteté, victoire des sentiments sociaux sur l'instinct, voilà le but qu'il faut poursuivre et atteindre. L'individu et l'espèce s'en trouveront bien. Quant aux anormaux, c'est encore plus simple et plus sûr. La continence doit être absolue. Les invertis sexuels, s'ils sont traités, ne doivent pas être pousser à reprendre un exercice normal de l'instinct. Ils doivent s'abstenir complètement. On a attribué à l'hypnotisme des guérisons durables de malades de ce genre. Il serait très fâcheux que cette guérison, si elle est bien démontrée, eût pour conséquence la procréation. Un inverti est le plus souvent un anormal, un dégénéré, qui appartient à la catégorie des gens dont il ne fait pas bon descendre : M. Féré donne deux observations à l'appui de cette opinion. Si donc il y a une catégorie de ces malades qui peuvent être influencés par le traitement, ce traitement ne doit jamais tendre au rétablissement d'un fonctionnement normal, qui d'ailleurs, en général, serait « bien plutôt la perversion de l'inverti que la guérison de l'inversion ». « Pousser les pervertis congénitaux au mariage ou aux rapports extra conjugaux, c'est agir à la fois contre la loi naturelle de l'instinct, contre la loi morale de l'utilité et contre la loi philosophique de l'évolution ». Ce n'est que lorsque les perversions sont symptomatiques que M. Féré se montre moins rigoureux : « Certaines perversions épisodiques, dit-il, se manifestent sous l'influence de conditions physiques déterminées et disparaissent avec ces conditions. Ces perversions sont nettement symptomatiques et indépendantes d'une anomalie congénitale. Leur évolution naturelle éclaire la voie à suivre dans le traitement des perversions en général : chercher à rétablir les conditions physiologiques. Lorsque les mauvaises tendances ont disparu, soit sous l'influence du

traitement physique, soit sous l'influence du traitement moral, si les instincts sexuels normaux reprennent sans provocation leur allure normale, quelles que soient les réserves qu'on puisse faire sur les risques d'une génération défectueuse, il ne reste qu'à laisser aller. »

Tout ce côté hygiénique et moral, d'ailleurs prédominant, de cet ouvrage, est étayé par une accumulation prodigieuse, ordinaire à M. Féré, de faits et de citations et par de curieuses observations personnelles. On y trouvera aussi des expériences ingénieuses sur les insectes, montrant que chez eux l'inversion congénitale n'existe pas et que les rapports anormaux sont le résultat d'une erreur. Et l'on se convaincra en le lisant, je le répète, que « la vérité et la science ne sont jamais immorales », comme M. Féré le proclame dans sa préface, par la bonne raison que la vérité et la science sont les bases mêmes de la morale.

Ph. Chaslin.

Victor Nodet. — Les agnoscies, la cécité psychique en particulier. Paris, 1899, F. Alcan.

Les malades atteints de cécité psychique ont sans doute en grande partie les sensations visuelles, puisque l'acuité visuelle est ordinairement conservée : on peut donc dire qu'ils voient, mais ils sont incapables de reconnaître ce qu'ils voient. Ils ont la sensation, ils n'ont pas la perception; l'ébranlement visuel produit par l'objet ne réveille plus l'immense cortège des anciennes sensations; il y a perte de la reconnaissance ou de l'identification, comme le dit M. Nodet, il y a agnoscie. Cette reconnaissance qui se passe dans la sphère visuelle n'est pas la seule; il y a aussi les reconnaissances auditives et tactiles; chez l'homme les reconnaissances fondées sur l'olfaction et la gustation n'ont pas de place bien démontrée. La reconnaissance visuelle joue le rôle prepondérant; elle prend par l'éducation la place du tact en grande partie; si bien que si l'agnoscie visuelle est très intense, variable, s'accompagne surtout d'agnoscie tactile localisée, le malade présente l'aspect d'un dément; il souffre d'agnoscie multiple ou asymbolie, tout comme s'il n'avait plus de cerveau pour ainsi dire. Mais la démence est encore un pas de plus vers l'abolition du fonctionnement supérieur de l'espèce et il y a tous les intermédiaires entre la démence vraie et l'agnoscie vraie.

Cette cécité psychique s'accompagne très fréquemment d'hémianopsie ordinairement droite et d'une achromatopsie spéciale, achromatopsie agnoscique. Ainsi, par exemple, un malade de M. Nodet qui était incapable de reconnaître du jaune ou du rouge sur demande, pouvait reconnaître dans un ensemble de carrés de couleurs diverses les carrés de même teinte. Des malades de Lissauer et de Müllèr pouvaient, dans les mêmes circonstances, échantillonner avec assez de délicatesse des écheveaux de même nuance. Il y a quelquefois des troubles

dans la localisation dans l'espace. La perception des formes est altérée parce qu'elle est devenue surtout visuelle par l'éducation. L'orientation est assez souvent perdue dans des cas intenses. Et dans ces cas intenses le fonctionnement intellectuel des territoires des autres sens est extrêmement troublé, vu l'importance considérable de l'élément visuel dans toute perception quelconque. Aussi l'état mental est-il très difficile à débrouiller; d'autant plus qu'il semble dans certains cas survenir des hallucinations visuelles qui viennent pervertir l'intelligence seulement obscurcie des malades.

M. Nodet élimine du cadre des agnoscies, les phénomènes agnosciques fréquents dans les psychoses, dans les névroses, dans la vie ordinaire. Au fond ils ne diffèrent des agnoscies que parce qu'ils sont plutôt fonctionnels, tandis que celles-ci reposent sur une destruction organique palpable. L'agnoscie visuelle pourrait peut-être être produite par une lésion purement corticale; elle est sûrement produite par une lésion portant exclusivement sur la substance blanche ou tout à la fois sur celle-ci et sur l'écorce; chaque fois qu'il y a asymbolie, agnoscie générale, il y a toujours lésion en même temps de la sphère visuelle. Très souvent, dans la cécité psychique, il y a double lésion des lobes occipitaux; quelquefois elle est unique, unilatérale; elle siège alors à gauche; ce qui prouve que l'hémisphère gauche ne préside pas seulement au langage, mais encore à presque tout le fonctionnement supérieur de l'intelligence. C'est ce que l'auteur a observé lui-même après Lissauer et Hahn. Son observation, qui porte le n° 1 dans la liste des observations reproduites, au nombre de 67, est très détaillée et un bon type du syndrome décrit. L'autopsie fit reconnaître un ramollissement du cunéus, du lobule fusiforme, du précunéus gauche et du bourrelet du corps calleux.

P. C.

Gilbert Ballet. — SWEDENBORG, Paris, 1899, Masson.

M. Ballet n'est pas le seul que l'étude intéressante de Swedenborg ait tenté. M. William W. Ireland, dans son livre « Through the ivory gate », nous avait déjà donné une bonne description de l'état mental de cet homme remarquable. M. Ballet ne paraît pas en avoir pris connaissance avant de rédiger son livre, car il aurait trouvé relevés chez l'auteur anglais quelques détails intéressants sur l'état physique de Swedenborg. Ainsi celui-ci aurait eu un peu de bégaiement et il aurait eu, d'après ses propres dires, un peu suspects d'ailleurs d'interprétation délirante, la respiration extrêmement superficielle et pour ainsi parler insensible. Mais l'étude de M. Ballet est bien plus approfondie au point de vue de la psychologie pathologique que celle de son prédécesseur; elle est écrite avec cette élégance et cette clarté qui lui sont habituelles. M. Ballet range l'affection que présente à considérer Swédenborg dans le cadre de la théomanie raisonnante, à côté de la psychose raisonnante des régicides, si bien décrite par Régis. Il place

Swedenborg à côté de sainte Thérèse; ce sont là deux types des plus complets de cette affection mentale qui, pour M. Ballet, constitue une « espèce morbide ». Je me demande s'il est bien permis en matière d'aliénation proprement dite de parler d'espèce. C'est là, pour le dire en passant, une grave question que M. Ballet n'aborde d'ailleurs pas, et que je me garderai bien aussi d'envisager ici. Mais cette remarque m'est suggérée par ce fait, sur lequel appuie M. Ballet, qu'à côté des mystiques type Swedenborg il y a des mystiques persécutés qui n'ont pas d'hallucinations visuelles et qui n'ont que des hallucinations auditives. Ce sont des affections évidemment différentes. Et pourtant j'ai eu l'occasion de voir un malade fort intéressant qui avait à la fois les deux sortes d'affections. C'était bien un persécuté auditif, ses persécutions étaient d'ordre mystique et en plus c'était un mystique à hallucinations visuelles, à extases; il cumulait les deux délires qui s'étaient *fusionnés* pour n'en faire qu'un. Quoi qu'il en soit, on trouvera fort instructif et agréable à lire ce petit volume : l'auteur met si bien en relief toutes les particularités morbides de l'intelligence de Swedenborg, ses hallucinations visuelles, ses extases, ses hallucinations dites psycho-motrices et psychiques, qui ont tenu dans sa vie une place plus considérable que chez tout autre homme célèbre. Bien que Swedenborg ait eu une influence limitée, il y a encore, même à Paris, des croyants swedenborgiens; leur nombre serait de cent mille pour toute la terre. Ce travail montre une fois de plus le rôle inouï qu'a joué et joue encore l'erreur pathologique dans la vie de l'humanité, grâce à l'ignorance de celle-ci. Arriverons-nous jamais à dissiper assez cette ignorance pour empêcher l'action mauvaise du rêve et de l'illusion? N'importe, il faut y travailler.

P. C.

J. Grasset. — Conférence sur la supériorité intellectuelle et la névrose, Montpellier, 1900, Coulet et fils.

Le génie est une névrose, voilà ce qu'on entend soutenir depuis Moreau de Tours et Lombroso; c'est-à-dire que le génie est une affection nerveuse, comme le crime d'ailleurs. Est-ce vrai? En fait, et on le voit bien par l'énumération des noms illustres contenus dans cette brochure, chez « les supérieurs intellectuels on trouve très fréquemment (le plus souvent même) les signes d'une névrose plus ou moins caractérisée, des tares névropathiques, plus ou moins graves, un état anormal du système nerveux ». Mais quel est le rapport entre le génie et ces tares névropathiques? « La supériorité et la névrose ne sont reliées chez le même individu que par la branche commune. Ce tronc commun est un tempérament et non une maladie. De ce tronc commun sortent des branches de vigueur et d'aspect bien différents : l'une rabougrie et maladive (c'est la névrose), l'autre d'une magnifique et vigoureuse frondaison (c'est le génie). Comprise et formulée de cette manière simple

et vieillote, la question des rapports entre la supériorité intellectuelle et la névrose n'a plus l'allure paradoxale, scandalisante et tapageuse que lui donnent les théories de Moreau de Tours et surtout de Lombroso ». Telle est la réponse que fait M. Grasset à cette question qu'a tant agité le public savant et même ignorant. Que cette réponse diffère de celle que donne Lombroso, certes, puisque pour Lombroso le génie est vraiment pathologique, presque de l'épilepsie; mais je ne pense pas qu'elle diffère tant que cela de celle de Moreau de Tours. Dans sa *Psychologie morbide*, œuvre d'ailleurs prolixe et mal composée, celui-ci dit nettement : « Le *Génie*, c'est-à-dire la plus haute expansion, le *nec plus ultra* de l'activité intellectuelle n'est-il qu'une *névrose*? Pourquoi non? On peut très bien, ce nous semble, accepter cette définition en n'attachant pas au mot névrose un sens aussi absolu que lorsqu'il s'agit de modalités différentes des organes nerveux, en en faisant simplement le synonyme d'exaltation (nous ne disons pas trouble, perturbation) des facultés intellectuelles... Le mot névrose indiquerait alors une disposition particulière de ces facultés, dispositions participant toujours de l'état physiologique, mais en dépassant déjà les limites et touchant à l'état opposé, ce qui d'ailleurs s'explique si bien par la nature morbide de son origine »[1]. Et en outre ne voit-on pas à la fin du volume d'où est tirée la citation précédente, une planche représentant un arbre dont les rameaux distincts sont les folies, les crimes les névralgies, les névroses, les maladies organiques nerveuses, les intelligences exceptionnelles, et dont la racine commune, est « l'état nerveux héréditaire idiosyncrasique »? N'est-ce pas là « le tempérament nerveux » de M. Grasset? Mais qu'importe, puisque M. Grasset dit en très bons termes des choses qui sont, à mon avis, très justes, que le génie ne doit pas être « soigné », mais seulement la névrose véritable coexistante, et ce, au grand profit du génie.

PH. CHASLIN.

Aristote. — PROBLÈMES SUR L'AMOUR PHYSIQUE, traduits du grec en français et enrichis d'une préface et d'un commentaire par Agricola Lieberfreund; Pyrgopolis, 1900.

Cet ouvrage, tiré à vingt-cinq exemplaires seulement sur papier Whatmann, est une traduction nouvelle d'un fragment fort intéressant des œuvres d'Aristote, des écrits « hypomnématiques », renfermant les travaux préparatoires ou accessoires qui servaient à ébaucher ou corroborer les théories du philosophe. Si nous en croyons le traducteur, cette traduction nouvelle était utile, car la seule qui existât déjà en français, celle de Barthélemy-Saint-Hilaire et qui date de 1891, était « tout à fait mauvaise pour ce qui concerne les *problèmes sur l'amour*

1. J. Moreau (de Tours). *La psychologie morbide dans ses rapports*, etc. Paris, 1859, V. Masson, p. 464-465.

physique. Le savant helléniste y a commis des contre-sens fréquents et mêmes risibles, par exemple au problème V; et, en outre, pris d'un scrupule intempestif et désireux à l'excès de « ménager une juste pudeur », il s'est évidemment complu à épaissir les ténèbres autour des points les plus scabreux »; aussi les notes mises à la fin du volume visent-elles souvent la rectification d'erreurs de Barthélemy-Saint-Hilaire. On comprend qu'il me soit impossible, faute de compétence, d'apprécier la valeur de la traduction de M. Agricola Lieberfreund. Mais en la lisant, on a l'impression qu'elle doit être exacte; car une fois admises les théories antiques sur le rôle de la chaleur, du tempérament humide, etc., les questions que se pose Aristote et les réponses qu'il se fait paraissent bien logiquement liées. Une longue préface nous expose cette physiologie d'Aristote qui est la base des réponses formulées dans ces problèmes. Et il est instructif au point de vue de l'histoire des idées en physiologie de comparer les questions et les réponses à celles que l'on poserait de nos jours; c'est ce qu'a fait M. Lieberfreund dans les notes. Je citerai seulement un point où Aristote se trouve en partie confirmé par les recherches les plus récentes. On sait que les pratiques dues à l'inversion sexuelle étaient très fréquentes en Grèce, et pourtant Aristote reconnait que ceux qui, renonçant à leur sexe, subissaient ces pratiques, devaient être des gens anormaux, lorsque ces tendances étaient congénitales, ou des vicieux lorsqu'elles étaient acquises par la débauche. Quant à ceux qui en profitaient, Aristote leur montre une aussi grande indulgence, explicable par les mœurs alors répandues. Cette traduction intéressera donc à la fois les médecins curieux d'histoire et les hellénistes; la préface, les notes et une table analytique fort bien faite sont d'un grand secours pour la compréhension des problèmes eux-mêmes.

P. C.

H. Charlton Bastian. A TREATISE ON APHASIA AND OTHER SPEECH DEFECTS; London, 1898, H. K. Lewis.

L'auteur nous prévient que ce livre contient en grande partie la reproduction de ses leçons, « Lumleian lectures », « On some Problems in connection with aphasia and other speech defects », déjà publiées et que j'ai analysées l'année dernière dans la *Revue*. Cette reproduction est contenue dans les chapitres I, II, VI, VIII et IX. Le chapitre VII a déjà été publié aussi sous forme d'une leçon clinique dans *the Lancet.* Aussi me bornerai-je à dire quelques mots seulement sur ce volume, qui constitue un traité très complet et très précieux de l'aphasie. Il contient *in extenso* ou en résumé 124 observations qui servent de type et de nombreux diagrammes illustrant les hypothèses que les auteurs et M. Charlton Bastian émettent pour expliquer les différentes formes d'aphasie ainsi que leurs modes de guérison. On sait en effet que l'accord est loin d'être fait sur le mécanisme du langage

et de ses troubles et que, si les faits cliniques sont déjà assez difficiles à étudier en eux-mêmes, des théories diverses ne sont pas encore près d'éclaircir les obscurités de la question. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir M. Charlton Bastian avoir sur bien des points une opinion personnelle, ce qui fait que son livre doit absolument être lu par ceux qui étudient la si difficile question de l'aphasie. Je rappelle quelques-unes des idées particulières de l'auteur. Ainsi M. Bastian s'élève avec force contre l'hypothèse d'un « centre spécial pour les concepts »; ni psychologiquement ni cliniquement l'existence d'un pareil centre n'est admissible. Le processus de la conception dérive par gradations insensibles du processus de la perception; il est donc probable que le centre sensoriel doit être complété par des « annexes ». Ces annexes constituent ce que Flechsig appelle territoires associatifs. M. Bastian rapporte à Broadbent le mérite d'avoir le premier, il y a plus de vingt ans (1872), reconnu l'indépendance de ces territoires vis-à-vis des fibres pédonculaires et de celles du corps calleux et leur rôle spécial. Mais pour lui ils ne sont que les « annexes » des centres sensoriels : « Il est, je crois, dit-il, parfaitement légitime de supposer que les annexes des centres sensoriels, dont je viens de parler, tendent à se développer dans les directions données par Broadbent et Flechsig, quoiqu'on doive rester dans l'incertitude sur la surface qu'ils occupent effectivement sur les zones indiquées. Il paraît aussi probable qu'il n'y a pas une ligne de démarcation tranchée entre ces annexes et les divers centres sensoriels, et que *les centres sensoriels, combinés avec les annexes, fonctionnent habituellement plus ou moins simultanément.* Ainsi les processus de la perception et de la formation des concepts, joints aux représentations des symboles linguistiques, sont probablement aussi inséparables dans leurs localisations que dans leur nature et leurs modes d'occurrence, et leur substratum anatomique doit occuper très probablement une surface très considérable de l'écorce des deux hémisphères. » Les centres du langage, au nombre de quatre, doivent être à la fois sur les confins des centres sensoriels et sur ceux des annexes. « On doit faire cette supposition parce que certains mots (particulièrement les noms des choses, personnes et endroits) sont dans la relation la plus étroite avec les centres sensoriels, tandis que d'autres mots, comme les verbes, adjectifs, prépositions et d'autres encore qui constituent la charpente du langage, sont en relations plus étroites avec les processus des concepts. »

Je viens de dire que les centres du langage sont au nombre de quatre. C'est que l'auteur admet un centre spécial pour l'écriture. On sait que son existence est très discutée; un des derniers travaux faits sous l'inspiration de Déjerine, la thèse de Mirallié, analysée ici même, en conteste formellement la légitimité. M. Bastian trouve une preuve péremptoire à l'existence de ce centre dans le fait suivant, qu'il a apprécié à sa juste valeur il y a déjà bien longtemps : dans les cas de cécité verbale où le malade peut écrire spontanément, il peut arriver

à lire ce qu'il a écrit en suivant la forme des lettres avec le doigt. Mais c'est tout à fait une autre question d'ailleurs et qui n'est pas encore résolue, que de savoir si ce centre graphique est à part ou confondu avec celui des mouvements ordinaires du bras et de la main. Mais en somme, jusqu'à présent, rien n'est venu démontrer que ce centre soit réellement distinct.

M. Charlton Bastian donne, dans un autre chapitre, des observations intéressantes d'amnésie verbale, dont il tire des conclusions sur le fonctionnement et l'action réciproque des différents centres du langage. Pour lui le centre auditif joue un rôle prépondérant, primordial, dans l'écriture spontanée et sous dictée, en agissant sur le centre visuel, tandis que dans la lecture à haute voix il agit sur le centre glosso-kinesthétique, après avoir reçu l'excitation du centre visuel verbal. « Il s'ensuit que le trouble du langage connu sous le nom d'amnésie verbale est causé presque uniquement par un affaiblissement de l'activité fonctionnelle du centre auditif verbal et seulement dans des cas extrêmement rares (lorsque le malade est un visuel très tranché), par l'affaiblissement seul du fonctionnement du centre visuel verbal. » En dehors de ces derniers cas et de quelques autres, nous ne savons rien de l'influence du trouble fonctionnel du centre visuel verbal. Il arrive néanmoins parfois que ce centre a subi un arrêt de développement et alors il y a une grande difficulté à apprendre à lire; cet acte reste toujours malaisé et il y a un contraste curieux, dans une observation de M. Charlton Bastian, entre cette difficulté de la lecture, la mémoire visuelle des mots et la mémoire des événements ou des mots parlés, qui est suffisamment bonne.

Je noterai encore la façon dont M. Bastian explique la cécité verbale pure. Pour Déjerine, ce trouble du langage est produit par l'isolement absolu du centre visuel verbal, siégeant à gauche, d'avec les centres visuels situés dans chaque hémisphère. Pour notre auteur, la lésion isolerait le centre visuel verbal gauche non seulement du centre visuel du même côté, mais encore du centre visuel verbal *droit*, dont il admet l'existence.

J'ai mentionné la grande importance que M. Bastian attribue au centre auditif verbal; elle est bien mise en relief par le passage suivant qui résume son opinion : « Dans les chapitres VI, VIII et IX, je me suis efforcé de montrer que l'importance exagérée attachée par beaucoup aux fonctions du centre de Broca n'est pas justifiée par les faits; que quelques-uns ont supposé trop d'incapacités résultant de sa destruction, et que le pouvoir d'activité indépendante à lui attribué par d'autres n'existe pas. J'ai essayé de montrer la façon dont ces vues ont influencé des auteurs pour leur faire nier l'existence d'un centre cheiro-kinœsthétique, et la nature erronée de beaucoup d'arguments donnés pour soutenir ces vues. De plus, en faisant allusion à la nature peu satisfaisante de la nomenclature en vogue à présent, j'ai essayé de montrer que la soi-disant « aphasie sensorielle » de Wernicke n'a

pas de droit à l'existence indépendante, comme il le supposait, mais qu'elle contient en réalité un très grand nombre d'états distincts, qu'il faut étudier séparément et en détail. La grande importance du centre auditif verbal a été relevée, ainsi que la variété des troubles produits par les altérations fonctionnelles ou organiques de cette région, et par son isolement. Une étude de ces résultats, menée en parallèle avec celle des troubles moins variés résultant de la maladie ou de l'isolement du centre visuel verbal, nous a amené à quelques conclusions nouvelles. Nous avons vu confirmée l'opinion à laquelle nous avions été primitivement amené sur l'impuissance relative du centre de Broca seul, nous avons trouvé la preuve d'un très grand nombre inattendu de substitutions possibles entre les centres visuels et auditifs verbaux pour la production du langage et de l'écriture, et même, chose plus surprenante encore, nous avons trouvé de bonnes raisons pour croire que les deux centres auditifs verbaux agissent en règle sur le centre de Broca pour la production du langage ; — de bonnes raisons pour admettre que, même dans une opération comparativement simple de perception, comme dans une opération intellectuelle, ce sont des territoires très étendus dans les deux hémisphères cérébraux qui entrent simultanément en jeu. »

Ph. Chaslin.

Edward Allen Fay. — Marriages of the deaf in America; Washington, 1898, Gibson Bros., Printers and Bookbinders.

Le Bureau Volta de New-York, chargé de l'étude des sourds-muets, a patronné et subventionné une énorme entreprise de statistique concernant les sourds des États-Unis, confiée au Dr E.-A. Fay, en corrélation avec le onzième recensement général. C'est le résultat de ce travail qui se trouve consigné dans le présent volume, dont les deux tiers sont constitués par des tables statistiques. Il aboutit à des conclusions fort intéressantes, quoique celles-ci pussent en somme être prévues en s'appuyant sur les lois générales de l'hérédité. En entreprenant cette tâche on avait pour but de trouver des réponses aux questions principales suivantes :

1° Les mariages de personnes sourdes sont-ils, plus que les mariages ordinaires, féconds en enfants muets?

2° Les mariages où les deux conjoints sont sourds sont-ils plus fréquemment féconds en enfants sourds que les mariages où l'un des conjoints seulement est sourd?

3° Certaines catégories de sourds, quels que soient leurs mariages, sont-elles plus fécondes en enfants sourds que d'autres? Et, s'il en est ainsi, comment sont composées ces catégories, et quelles sont les conditions qui font augmenter ou diminuer cette fécondité spéciale?

4° En mettant à part cette question de la surdité des enfants, les mariages où les deux conjoints sont sourds ont-ils plus de chance

d'être heureux que ceux où l'un des conjoints est sourd et l'autre pas?

Enfin d'autres questions moins importantes pouvaient aussi se poser à l'occasion de cette statistique.

Toutes ces questions, comme on peut le voir par l'index bibliographique placé à la fin du volume, ont été fort discutées en Europe et en Amérique, ce qui prouve qu'elles ont reçu des réponses fort différentes. Cela tient en partie à l'inexactitude des recherches statistiques et aussi à ce fait curieux qu'en Amérique les sourds-muets se marient en nombre plus considérable qu'ailleurs, ce qui fait que les statistiques portent sur des nombres très différents. Cette plus grande fréquence des mariages entre sourds américains est probablement due en partie à l'absence des obstacles nombreux qu'opposent au mariage nombre d'Etats européens et en partie aussi à la situation plus avantageuse des sourds au point de vue de la facilité de l'existence en Amérique. Cette dernière condition est la conséquence de l'augmentation des écoles spéciales répandant une instruction et une éducation indispensables à la vie en société. Ici les chiffres sont extrêmement élevés, comme on peut s'en rendre compte en examinant les tables, puisque le nombre total des mariages dans lesquels un des conjoints ou les deux étaient sourds, relatés dans les recensements des États-Unis et du Canada, s'élève depuis 1801 jusqu'à la fin de juin 1894 au chiffres de 4471. Les unions illégitimes n'entrent point dans ces tables; on les trouve mentionnées en appendice (appendice C) et en très petit nombre, 12. Il est curieux de comparer ce chiffre si faible avec celui donné pour l'Europe dans une statistique de M. Mygind, pour certaines régions de l'Allemagne et du Danemark, et qui monte à 102, c'est-à-dire à 25 p. 100 des unions légitimes. Il est infiniment probable que ce chiffre de 12 n'est pas un chiffre exact; mais M. S.-A. Fay se déclare néanmoins convaincu qu'en Amérique le pourcentage comparatif doit être extrêmement éloigné de celui obtenu en Europe. D'ailleurs il y a quelque chose d'évidemment vicié dans les bases statistiques de ces unions illégitimes, car celles-ci semblent donner, d'après les chiffres recueillis aussi bien en Amérique qu'en Europe, ce résultat singulier d'être bien plus fécondes en enfants sourds que les mariages légitimes. Cela tient très probablement à ce fait que seules les unions illégitimes sont connues lorsque les enfants étant sourds sont envoyés aux écoles spéciales, tandis qu'elles passent inaperçues si les enfants étant normaux sont confondus avec les autres dans les écoles ordinaires.

On peut remarquer dans les chiffres donnés que le nombre des personnes sourdes qui se marient entre elles est bien plus considérable que celui des personnes sourdes qui épousent un individu normal. Les mariages entre sourds ou entre sourd et normal sont un peu moins féconds que les mariages ordinaires. Quant aux réponses aux questions que l'on s'était posées en entreprenant cette énorme statistique,

on les trouvera dans les conclusions suivantes, qui résument le travail tout entier.

Les mariages de personnes sourdes (un conjoint ou les deux) pris en bloc sont plus féconds en enfants sourds que les mariages ordinaires. 9,7 p. 100 des premiers donnent des enfants sourds. La proportion de ceux-ci aux enfants normaux est de 8,6 p. 100. Tandis qu'il est probable que le pourcentage pour les mariages normaux est moindre de 1/10 p. 100.

D'un autre côté les mariages de sourds sont de beaucoup plus fréquemment féconds en enfants entendants qu'en sourds, la proportion des entendants étant de 75 p. 100 contre 8,6 (sur les 16,2 p. 100 d'enfants restants on n'a pas de renseignements).

Sans avoir égard à la nature de la surdité, en prenant celle-ci comme une, les mariages entre deux sourds ne sont pas plus fréquemment féconds en enfants sourds que les mariages où l'un des conjoints seul est sourd, et même cette fréquence paraît moindre. Ce résultat peut paraître à première vue en contradiction avec les lois de l'hérédité; mais en y réfléchissant, on s'aperçoit bien vite que la surdité, qui n'est qu'un symptôme, ne se transmet pas comme surdité; c'est seulement l'anomalie ou la prédisposition conditionnant la surdité qui est transmissible, et comme ce n'est pas la même chez chaque sourd, il s'ensuit que le mariage d'un sourd avec une sourde ne double pas sur la tête de l'enfant l'héritage d'un même genre de surdité, puisque celle-ci peut être d'origine différente pour chaque parent. Il y a exception là où le mariage est consanguin, assez rare heureusement, puisqu'il y a seulement 31 unions de ce genre inscrites dans les tables statistiques. 45 p. 100 de ces 31 unions donnèrent des enfants sourds et la proportion des enfants sourds est de 30 p. 100. Et c'est encore la considération de la consanguinité qui explique cette anomalie apparente que les mariages entre sourds sont plus fréquemment féconds en enfants sourds quand un des conjoints ne l'est pas, que quand les deux conjoints sont sourds; car dans le premier cas la proportion des mariages consanguins (2 p. 100) est plus grande que pour le second cas (où il n'est que de 0,37 p. 100). Les sourds de naissance donnent plus fréquemment des enfants sourds que les sourds par affection acquise.

La présence de parents sourds dans la famille accroît les chances d'avoir des enfants sourds. « Si une personne sourde, congénitalement ou occasionnellement, a des parents sourds, elle est, quel que soit son mariage (avec une autre personne sourde ou saine) capable d'avoir des enfants sourds, cette capacité étant beaucoup plus grande pourtant lorsque la surdité est congénitale; et si une personne sourde, avec ou sans parents sourds, épouse une personne sourde ou non, mais qui a des parents sourds, le mariage peut produire des enfants sourds; lorsque des deux côtés il y a des ascendants sourds la chance d'avoir des enfants sourds augmente considérablement. » Mais les

mariages les plus féconds en sourds sont les consanguins, comme il a été déjà dit plus haut, et ce que ce soit entre deux personnes sourdes ou entre un sourd et une personne normale, avec ou sans parents sourds, et quel que soit le degré de parenté et que la surdité soit acquise ou congénitale; il n'importe, la consanguinité suffit, pourvu qu'il y ait *un* sourd, pour que ce sourd ait une puissance de transmission considérable.

Tout ceci est fort intéressant et cadre complètement avec les lois de l'hérédité telles qu'on peut si bien les établir chez les animaux domestiques et que j'ai résumées ici même en analysant l'excellent livre de A. Sanson, *L'hérédité normale et pathologique*. Une deuxième considération, qu'on ne peut envisager à propos des animaux, termine ces statistiques : c'est le problème du « bonheur » qui la fournit. Et ce « bonheur » est mesuré par la proportion des divorces et séparations qui ont lieu dans les diverses catégories de mariages. Les plus heureux sont ceux qui ont lieu entre deux sourds, puisque la rupture du lien conjugal n'arrive alors que 2,5 fois sur 100 contre 6,4 fois sur 100 dans le cas d'un conjoint seul atteint de surdité.

PH. CHASLIN.

Theodor Lipps. — SUGGESTION UND HYPNOSE. *Eine psychologische Untersuchung. Aus den Sitzungsberichten der philos., philol. und histor. Classe der K. Bayer. Akad. der Wiss.* 1897, Bd II, Heft III, München, 1898.

La définition préalable de la suggestion est, pour M. Lipps, la suivante : c'est l'évocation d'une influence psychique par l'éveil d'une représentation, évocation qui, à l'état normal, n'a pas lieu par l'éveil de cette représentation. Comment cela peut-il arriver? Il faut examiner ce qui se passe dans le cas le plus simple, la suggestion d'une hallucination. Et pour comprendre ce cas, il faut d'abord voir si l'on peut répondre à cette autre question : est-il compréhensible qu'une représentation, sans plus, se change en une sensation? Il est facile de répondre oui. La tendance naturelle d'une représentation est de devenir sensation. Dans l'état habituel, ce qui fait que nous ne sommes pas constamment la proie d'hallucinations, c'est que l'ensemble de la vie psychique s'y oppose. L'hallucination est la représentation complète; elle n'a pas lieu parce que cette représentation est entraînée dans les liens du complexus d'autres représentations et de sensations, ou, plus en détail, parce qu'elle est soumise à l'action des facteurs suivants : concurrence de tous les contenus psychiques entre eux pour la force psychique limitée, la tendance à l'égalisation et à l'écoulement, et opposition de mouvements psychiques qui s'élèvent immédiatement. Cette représentation peut devenir plus intense, dans certaines conditions, parmi lesquelles conditions sont l'absence des facteurs cités plus haut. Pour revenir au cas de l'hallucination suggérée, que constate-t-on psy-

chologiquement? En quoi consiste psychologiquement la suggestibilité? Elle consiste, répond M. Lipps, dans un amoindrissement de l'excitabilité psychique, avec conservation tout au moins relative de la force psychique, c'est-à-dire que les processus psychiques sont moins étendus tout en conservant à peu près la même intensité. Si, par exemple, on parle devant moi d'une douleur et que je sois suggestible, je ressentirai cette douleur. La représentation de la douleur, au lieu d'évoquer tout le reste du cortège, est restée seule pour ainsi dire et ainsi gagne pour elle seule une partie de la force psychique disponible; elle a obéi à sa tendance naturelle de se transformer en sensation.

Tout le reste de la suggestion suit de là; une explication fort analogue peut être donnée pour les autres genres de suggestions, bien que plus compliquées, lorsqu'il s'agit de jugements ou d'actes volontaires : un jugement entendu tend naturellement à être cru, un acte exécuté devant nos yeux à être exécuté par nous, l'expression d'une volonté à être reproduite. Ce sont les autres processus intellectuels qui s'y opposent, excepté quand nous sommes suggestibles et nous le sommes tous. La suggestion est de tous les instants et joue son rôle partout; ses conditions sont très bien étudiées par M. Lipps. Il remarque avec justesse que la première condition pour suggestionner les autres est de se suggestionner soi-même, c'est-à-dire d'avoir une confiance illimitée en soi. On comprend facilement d'après ce que je viens de dire que, pour M. Lipps, la suggestion hypnotique n'est qu'un cas particulier de la suggestion : « l'hypnose est un état de sommeil provoqué par suggestion, qui entraîne en lui une capacité plus grande de suggestibilité », et rien de plus. Pour lui la suggestion post-hypnotique s'explique par le renouvellement de l'hypnose au moment de l'hallucination ou de l'acte suggestionné. Tout cela est expliqué avec beaucoup de détails et rappelle certaines vues de Wundt sur le même sujet. Ces explications sont exclusivement psychologiques; ce ne sont en réalité qu'une constatation des faits psychologiques eux-mêmes sans intervention aucune des interprétations physiologiques que l'on pourrait donner. Il serait intéressant de faire une comparaison entre les deux ordres d' « explications ».

P. C.

G. B. Ughetti. — IL TREMORE ESSENZIALE EREDITARIO (tromofilia), in *Conferenze cliniche italiane*. dirette dal prof. Achille de Giovanni; Francesco Vallardi edit.

Ceci est une étude clinique sur une variété de tremblement, tremblement héréditaire, qui a des caractères spéciaux. Après avoir montré d'abord la difficulté de l'étude approfondie du tremblement en général, difficulté qui va si loin que la définition exacte de ce symptôme est encore à trouver, M. Ughetti, rappelant la classification des tremblements et en citant deux, dont l'une fort longue de Massalongo, en pro-

pose une à son tour plus simple, ce qui a pour principal avantage de réunir les tremblements physiologiques aux pathologiques par une gradation insensible :

Tremblement
- émotif (amour, colère, peur, etc.);
- par déséquilibre thermique (froid extérieur, hyperthermie;
- par intoxication (alcool, café, tabac, etc.);
- essentiel, héréditaire ou tromophilie;
- par affaiblissement général (sénilité, convalescence, etc.)
- par maladies organiques des centres ou des nerfs;
- par névroses (hystérie, mal. de Basedow, etc.).

A l'occasion d'un cas étudié par lui, l'auteur a inventé un nouvel appareil, par transformation d'une espèce de dynanomètre à ressort qui sert à peser des objets. Ce tremblement héréditaire a ceci de curieux qu'il est le plus souvent sans relation avec d'autres phénomènes névropathiques ou psychopathiques dans les familles où on le rencontre. Pourtant dans la famille qu'il a particulièrement étudiée dans un mémoire antérieur, l'auteur a remarqué une sensibilité morale exquise, et un peu de facilité à réagir aux impressions (rougeur, etc.). Il reproduit le tableau généalogique de plusieurs familles atteintes de ce tremblement et entre autres cinq observations personnelles. Ce tremblement héréditaire a certains caractères qui lui sont peut-être particuliers, entre autres d'être essentiellement variables sous l'influence d'une foule de circonstances. Je ne m'étends pas davantage sur cet intéressant sujet un peu spécial; je me borne à signaler ce mémoire, qui mérite d'être lu.

P. C.

IV. — Philosophie de l'histoire. Sociologie.

Schüller. Die Wirthschaftspolitik der historischen Schüle. Berlin, Heymann, 1899, 1 vol. in-8°, 131 p.

Sous ce titre, l'auteur nous fait lire une histoire, sommaire et cependant explicite, de la science économique en Allemagne depuis Adam Smith. L'histoire des doctrines est ici expressément subordonnée à l'élucidation du problème de la méthode. Dans la période historique où la liberté économique était en jeu la méthode analytique et déductive a seule su interpréter vraiment les besoins de la Société alors que l'école historique ne savait faire autre chose que chercher une conciliation impossible entre les thèses opposées de l'école libérale et de l'école féodale. Donc, dans la période actuelle, où le problème de la protection due au travail appelle une solution, il faut savoir écarter l'historisme et revenir à une méthode permettant d'extraire des faits les lois générales et de tirer de ces lois des principes dont on puisse déduire la solution que chaque question pratique réclame.

L'historisme ne date pas de la célèbre école représentée par Roscher, Knies et Hillebrand. Ceux-ci, qui vinrent à un moment où l'économie abstraite ne produisait plus que des publicistes et où ses partisans, les Prince-Smith, les Max Wirth, les Schültze-Delitsch, s'écartaient des doctrines et de la méthode impartiale de Smith pour verser, comme l'école de Bastiat, dans un optimisme suspect, avaient eu de nombreux et laborieux précurseurs dans la période qui s'écoule entre le joséphinisme et l'établissement du Zollverein, période qui vit s'accomplir les réformes de Stein et de Hardenberg et celles, plus brutales et plus radicales, que le régime napoléonien imposa à l'Allemagne occidentale et méridionale.

Deux écoles radicalement opposées se disputaient alors la confiance de l'opinion et celle du pouvoir. C'était d'abord l'école d'Adam Smith, représentée par Kraus, le collègue de Kant à Kœnigsberg, par Jakob, par Rau, Lotz, Hufeland et Nebenius, école ouvertement solidaire des idées morales de Kant et que Stein, Humboldt et Hardenberg avaient comme installée au pouvoir en Prusse après Iéna; c'était à l'extrême opposé l'école féodale que défendait Haller dans l'Allemagne du Nord, Adam Müller en Autriche, et que les hommes d'État de la Sainte-Alliance prirent ouvertement pour guide. A. Müller montrait plus d'habileté que Haller dans l'art de concilier la défense du régime féodal avec les ménagements dus aux idées modernes. Haller faisait le panégyrique du moyen âge; Müller voulait conserver, dans l'intérêt de l'État, les conditions économiques d'une « saine noblesse, » mais, comme Haller, il voyait dans la féodalité une merveilleuse fusion des personnes et des choses. Comme lui il considérait le servage de la glèbe, le régime corporatif, l'existence de petits territoires économiques indépendants de l'ensemble comme les éléments de l'État social normal, tandis que le libéralisme économique n'était à ses yeux qu'une hypothèse assise en l'air et une utopie sans avenir.

Que firent les premiers représentants de l'historisme, qu'il faut d'ailleurs rapprocher de l'école juridique dont Savigny a été le chef bien connu? Ils prétendirent écarter toute discussion des principes, la vie sociale ne supportant l'application d'aucune formule générale. Ils demandèrent à la méthode historique de les aider à choisir entre les solutions préconisées par les deux écoles. L'un d'eux, Schmitthener, ne reconnaît que deux méthodes, la connaissance par concepts inapplicable à la matière économique, et la connaissance historique. Mais pouvaient-ils vraiment jouer le rôle de conciliateurs qu'ils s'attribuaient? Non, car les principes de l'école féodale n'avaient pas d'autre fondement que la négation des principes de l'école libérale. Les partisans de l'historisme étaient donc conduits à faire un choix arbitraire entre les principes des deux écoles rivales, un choix dicté, non par la science, mais par les affinités particulières auxquelles chacun d'eux obéissait. C'est ainsi que Schüller distingue parmi eux deux groupes, le groupe des agrariens et le groupe des mercantilistes.

Les agrariens sont Sartorius, Christian Garve, le comte de Soden, Bulow-Cumerow et Oberndorfer. Ils s'élèvent contre l'esprit des réformes opérées par Stein dans la condition des paysans et contre l'abolition des corvées et des redevances là où elles existent encore. Ils nient l'efficacité des mesures générales et ne croient qu'aux transactions dictées par l'expérience des conditions de la production locale; ils réclament pour les droits seigneuriaux le même respect que pour toute autre forme de la propriété ; ils nient que les classes rurales de l'Europe moyenne soient mûres pour la liberté économique. En revanche ils acceptent le principe de la liberté commerciale, car l'agriculture allemande et par suite la classe des grands propriétaires ont tout à y gagner, tandis qu'une protection artificielle accordée à l'industrie manufacturière fait hausser les salaires dans les villes et, le servage aboli, y attire les ouvriers ruraux.

Les mercantilistes sont : Henri Luden, Schmitthener, Pöiitz, Jean Schön et Frédéric Cölln. Ils réclament une contrainte qui subordonne l'intérêt personnel aux exigences de l'harmonie économique; ils reprochent à Smith et aux libéraux de réduire, en matière économique, le gouvernement à un office purement négatif et de n'avoir aucune idée de la connexité des éléments de la vie sociale. Ils accordent que le régime corporatif doit être réformé là où il est devenu oppressif, mais ils protestent contre l'idée d'en faire table rase. Ils veulent que la nature cherche à satisfaire par son activité intérieure ses besoins élémentaires et même ses besoins de luxe. Ils constatent qu'un peuple commence presque toujours par être tributaire de l'industrie étrangère, mais que le jour où il tente de s'émanciper il faut à son industrie naissante un régime de protection et de privilège.

A notre avis l'école historique sort grandie de cette critique, heureusement précédée d'une exposition impartiale des faits.

Mérite-t-elle en effet le reproche d'avoir étudié les phénomènes économiques sans aucun principe? Schüller, qui le lui adresse, confond visiblement les préceptes pratiques avec les concepts heuristiques de la science. A tort ou à raison l'école historique condamne la prétention de soumettre le devenir économique à des règles universelles. Mais outre qu'il y a là une théorie bien définie, il n'en résulte pas que cette école n'obéisse pas à des concepts directeurs quand elle procède à la recherche historique ; elle est dirigée par deux idées, l'idée de la continuité des moments et l'idée de la connexité des formes de l'activité humaine. Si elle condamne la rupture brutale des rapports entre la classe des propriétaires et celle des paysans, c'est que l'émancipation ne peut être sérieuse que là où sont réalisées certaines conditions générales, par exemple l'accroissement de la richesse mobilière et du bien-être de la population (Sartorius). Si le libéralisme d'Adam Smith ne la satisfait pas, c'est qu'il réduit le gouvernement à des attributions toutes négatives, alors que dans l'état le gouvernement possède nécessairement le summum de la sagesse nationale (Cölln). On peut,

après examen, juger ces idées mal fondées, mais on ne peut équitablement qualifier d'empiriques des savants qui mettaient en œuvre des hypothèses sociologiques de cette généralité. Schüller s'inflige à lui-même un démenti, car il rapproche l'historisme allemand du comtisme. Or on peut faire à Comte tous les reproches sauf celui d'avoir été un empirique et d'avoir interdit au savant l'usage de l'hypothèse.

Entre les féodaux et les individualistes, les représentants de l'historisme font seuls œuvre de savants. Les disciples de Smith servent les intérêts des commerçants, Müller et Haller les intérêts de la grande propriété foncière : les historiens ne servent et ne cherchent que les intérêts de la vérité.

Schüller leur reproche d'avoir contribué à retarder des réformes urgentes et ralenti l'initiative de gouvernements qu'il aurait fallu stimuler. Mais n'est-ce point le langage d'un homme de parti impatient du mieux, indifférent aux crises morales qui accompagnent et châtient les progrès hâtifs? D'ailleurs est-il vrai que l'économie anglaise ait été l'unique source du libéralisme? L'abolition du servage de la glèbe est-elle une réforme de même ordre que l'abolition des douanes intérieures ou la conclusion des traités de commerce? Le principe kantien a-t-il pour corollaire le déréglement des forces économiques? Empêche-t-il que par un sage emploi de la contrainte on réalise approximativement l'harmonie des intérêts? Rossi n'a-t-il pas reconnu avant Proudhon l'opposition des exigences de la justice et des effets de la libre concurrence?

Schüller se montre sans indulgence pour l'école optimiste allemande de Prince-Smith, Max Wirth et Schültze-Delitsch. Il porte sur elle le même jugement sévère que Cossa sur l'école de Bastiat. Elle a abandonné la science pour la politique économique; elle a oublié la méthode des maîtres et outré leurs conclusions. Mais n'est-il pas surprenant que dans deux pays où régnait un esprit différent l'école d'Adam Smith ait subi au même moment, c'est-à-dire après 1848, la même déviation? Cette école couvait en effet l'école optimiste. On avait promis une répartition équitable des richesses et on avait, sinon avili la valeur du travail, au moins produit l'instabilité du salaire. Pour ne pas mettre en question les *principes pratiques*, il fallait donc postuler l'optimisme et nier simplement la question ouvrière. Adam Smith et Ricardo conduisaient logiquement à la nécessité d'opter entre Bastiat et Proudhon, entre la thèse des *Harmonies économiques* et celle des *Contradictions économiques*.

Les adeptes de l'historisme n'avaient donc pas tort de rappeler sans cesse la continuité et la connexité sociales. C'est pourquoi nous adopterions volontiers une conclusion diamétralement opposée à celle de l'auteur. Si la méthode déductive de l'économie abstraite a donné pratiquement des résultats contestables à l'âge du libéralisme, où il s'agissait uniquement de trancher les liens de l'activité humaine, combien l'application d'une méthode semblable ne serait-elle pas plus

funeste aujourd'hui où il y a lieu de donner une direction scientifique à une restauration spontanée de la solidarité et de concilier la liberté du travail avec les attributions économiques de l'État?

Nous ne voudrions cependant pas mettre fin à cette critique sans avoir reconnu le service rendu par Schüller à l'histoire des doctrines économiques. Non seulement il aura mis en lumière beaucoup de figures intéressantes et jusqu'ici un peu effacées, mais il aura dissipé une équivoque. On attribue volontiers la paternité du socialisme révolutionnaire aux écoles historiques et sociologiques qui en affirmant la connexité sociale ont plaidé pour la solidarité et pour la restauration des attributions économiques de l'État. L'auteur les décharge de cette lourde responsabilité et montre que la méthode révolutionnaire du collectivisme international n'est autre que celle de l'économie officielle, classique et orthodoxe.

GASTON RICHARD.

Alfred H. Lloyd, PHILOSOPHY OF HISTORY, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHICAL STUDY OF POLITICS. Ann Arbor, George Wahr, publisher; in-12.

Philosophie de l'histoire, voilà un titre qui, dans son amplitude, dans sa portée majestueuse, avec la foule des pensées qu'il évoque des événements et des révolutions qu'il englobe, paraît presque en disproportion avec le format exigu du volume que vient de faire paraître M. Lloyd. On aurait tort pourtant de se laisser aller à cette impression tout extérieure : l'ouvrage a tenu les promesses du titre, et une fois de plus l'auteur a montré, qu'avec de la clarté, de la méthode et de la concision on pouvait en très peu de pages exprimer beaucoup de choses, et qu'un livre tout petit pouvait embrasser un sujet fort grand. Un paragraphe de l'introduction résumera le contenu de l'ensemble et je ne crois pas pouvoir mieux faire que de le citer : « Étudier l'histoire à un point de vue philosophique, c'est étudier les données fondamentales de l'histoire, les faits et les principes généraux que tout historien tient ou est trop disposé à tenir pour posés, et c'est déterminer en les étudiant jusqu'à quel point nous pouvons réellement et judicieusement en faire l'objet de notre pensée. Celui qui s'occupe de la philosophie de l'histoire, comme tout philosophe, doit considérer l'histoire comme une chose à laquelle lui et ses semblables ont eu, ont et auront une part active. Il lui faut être capable de dire de l'histoire : ceci, c'est moi, ou : ceci, c'est nous, et ses relations et ses attaches étant si étendues et si profondes, il ne peut arriver au but sans une critique très pénétrante. Les faits en eux-mêmes peuvent l'intéresser ou le divertir; ils ne peuvent l'entraîner que lorsqu'il les a trouvés parfaitement rationnels, ou, ce qui revient au même, lorsqu'ils réfléchissent sa propre vie et l'attirent en eux-mêmes. Il n'a pas seulement besoin de pouvoir rationaliser l'histoire en tant que série d'évé-

nements, il lui faut savoir aussi ce qu'est l'histoire en elle-même, ce qu'elle signifie par rapport à l'expérience, quelle est sa place dans l'univers. L'historien, par exemple, ne se mêle pas ordinairement d'étudier des faits comme le temps, la causalité, l'individualité, le progrès; mais le philosophe, avide de comprendre à fond l'histoire, ne trouvera rien d'aussi important et d'aussi absorbant ». Voilà donc ce que notre auteur va étudier : les données premières, les conditions de l'histoire; et il s'efforcera en même temps de démontrer les relations qui existent entre tous les temps et tous les faits, la solidarité qui unit tous les hommes du passé, du présent et du futur. Pour lui, et c'est la conclusion même de ces analyses si ingénieuses, la fonction de l'histoire est « d'universaliser tous les lieux et de contemporanéiser toutes les époques ».

De ces données premières l'auteur passe à l'étude de la société et de son évolution; il divise cette évolution en trois périodes : 1° période d'identité de la société avec elle-même; 2° période d'aliénation; 3° période de restauration. Je n'ai pas à le suivre dans les détails de son œuvre; sinon je pourrais peut-être le chicaner un peu (oh! si peu) sur les exemples qu'il cite et sur les termes qu'il choisit. Mais j'aurais mauvaise grâce à le faire, puisqu'il est le premier à proclamer qu'il est souvent dangereux d'illustrer des théories par des exemples, et que le langage n'offre pas toujours les termes justes qu'on voudrait employer. Je préfère donc m'abstenir de toute critique, si minime fût-elle, et terminer en félicitant M. Lloyd pour son œuvre si solide, si élégante et si concise, et dont le style piquant et clair fait une lecture que je ne saurait trop recommander.

A. B.

Achille Loria, La Costituzione economica odierna. — 1 vol. grand in-8. — 822 pages. Turin, Bocca. 1899

Les idées et la méthode d'Achille Loria sont bien connues en France de tous ceux qu'intéressent les problèmes sociologiques, théoriques et pratiques, et particulièrement l'étude des rapports de la sociologie générale avec l'économie politique. Les *Analisi della proprietà capitalista*, les *Bases économiques de la constitution sociale*, les études publiées par la *Revue de sociologie* sur les phénomènes sociaux observés dans les colonies européennes nous ont familiarisés avec une théorie qui juge les phénomènes proprement sociaux, c'est-à-dire moraux, religieux, juridiques et politiques entièrement subordonnés aux phénomènes économiques et qui suppose l'ordre de succession des phénomènes économiques entièrement réversible. L'œuvre que Loria présente au public n'ajoutera, croyons-nous, rien de très nouveau à ce qu'il avait déjà écrit, mais elle mettra la thèse mieux en lumière, elle fera mieux connaître la différence profonde qui distingue l'auteur des autres adversaires de la propriété capitaliste.

On sait qu'il y a, au jugement de Loria, deux types d'organisation économique; l'un est fondé sur la *terre libre*, l'autre sur la *propriété foncière exclusive*. Le régime de la terre libre, s'il est combiné avec la division du travail, conduit à la constitution de l'association mixte du travailleur et du producteur de capital; le régime de l'appropriation foncière conduit d'abord à l'économie esclavagiste, puis à l'économie capitaliste, source chacune d'un système propre d'institutions morales, religieuses, civiles et politiques. Un régime économique ne peut être ni modifié par l'*État* qui en est un organe auxiliaire, ni détruit par une révolution.

Il se désagrège lui-même s'il est contraire aux exigences de la vie (Loria entend par là l'harmonie des intérêts égoïstes).

La structure économique actuelle est fondée sur la négation du droit de chacun à la terre : aussi assistons-nous à sa dissolution spontanée et de plus en plus rapide. Cette dissolution ne résulte pas, comme le pense l'école marxiste, de la disparition graduelle des petits propriétaires, mais tout au contraire de leur accroissement régulier. L'économie capitaliste n'a pas d'autre fondement ni d'autre origine qu'une scission complète entre le travail et la propriété du sol; cette structure économique est donc mise en péril par la constitution d'une classe de petits propriétaires cultivant le sol de leurs propres mains. Cette petite propriété foncière est formée par l'épargne; elle provient en d'autres termes d'un excès du salaire sur les besoins de la famille ouvrière et le salaire surpasse les besoins à mesure que diminue la productivité spontanée du sol. Les lois mêmes de la rente foncière tendent à détruire l'économie capitaliste que l'emploi d'artifices politiques et législatifs peut seul maintenir provisoirement.

L'état de crise résulte du conflit entre l'inhibition foncière, c'est-à-dire la plus value artificiellement donnée à la terre par les capitalistes afin que l'épargne ouvrière ne puisse l'acquérir, et l'abaissement temporaire de la valeur qui met le sol à la portée de cette épargne durant des crises toujours plus longues et plus fréquentes. Chaque crise soustrait un certain nombre de travailleurs au régime capitaliste, et malgré les procédés d'extorsion mis en œuvre dès que la crise est terminée, une crise nouvelle plus longue et plus intense est rendue inévitable dans un certain délai.

L'État est au mains des capitalistes en raison de son origine et de sa nature; il n'y a donc rien à lui demander. Néanmoins la science peut légitimement chercher comment on pourrait sortir de cet état anormal toujours plus onéreux à la productivité et à la liberté personnelle. Le collectivisme n'est pas un remède ; il méconnaît l'aspiration croissante à la liberté. Ceux qui affirment qu'il façonnerait les hommes de telle façon que la solidarité des intérêts rendrait toute contrainte inutile oublient que pour amener l'humanité actuelle à une pratique normale du collectivisme une contrainte illimitée serait nécessaire.

Le remède ne peut être cherché que dans l'institution légale du

salaire territorial, le paiement de l'ouvrier agricole en terre (Chap. 31 c. p. 790 et suivantes).

Nous avons montré ailleurs la place qu'occupe Loria dans l'histoire du socialisme scientifique. Il est à Marx ce que Marx avait été, après Lassalle, Rodbertus et Proudhon, à l'école de Manchester. Il détruit le marxisme, réfute la loi d'accumulation automatique en prenant pour point d'appui la critique de l'économie capitaliste et la thèse du déterminisme économique. Il conclut victorieusement contre l'idée de proposer au prolétariat la conquête des pouvoirs publics et contre la possibilité d'une organisation vraiment collectiviste. Mais il conserve les idées maîtresses du grand communiste, la réduction de la société humaine à la combinaison des forces productives, le matérialisme historique, l'économie capitaliste précédée par l'économie esclavagiste et conditionnée par la propriété foncière exclusive.

La sociologie doit rester impartiale entre l'école qui se voue à l'apologie de l'entreprise capitaliste et celles qui y voient un fait pathologique et préconisent comme à la fois salutaire, possible et inévitable une autre organisation de la production et de la répartition des richesses. Nous n'élèverons donc aucune objection directe à la thèse économique qu'a soutenue Loria. Mais si l'on entend par régime capitaliste le régime de l'entreprise contractuelle, nous ne le croyons nullement solidaire du régime pré-capitaliste caractérisé par le domaine rural et la grande propriété foncière.

Il nous semble que l'entreprise fonctionne en France, en Suisse, dans l'Allemagne occidentale, dans l'Italie du nord, pays de petite propriété foncière, tout comme en Angleterre, en Autriche, dans la Prusse orientale, pays de grande propriété. Il nous semble que, dès que la terre est *dans le commerce*, l'existence de la classe des grands propriétaires fonciers est par là même menacée et que loin de trouver un sûr appui dans les institutions politiques, cette classe est plus ou moins violemment dépossédée du pouvoir, comme le fut l'aristocratie nobiliaire et ecclésiastique en France à la fin du XVIIIe siècle, comme l'aristocratie anglaise depuis 1832 (1), comme l'aristocratie polonaise après 1863, comme la *Ritterschaft* prussienne depuis les progrès économiques de l'empire. Néanmoins, l'institution du salaire territorial est peut-être une expérience à tenter dans les états dont le régime économique a subi un arrêt de dévelopement : tels, l'Italie méridionale et certaines régions de l'Europe orientale.

En revanche, on peut chercher si l'auteur applique une méthode sociologique acceptable, s'il ne fait pas subir aux faits historiques ou ethnographiques une véritable torture pour les contraindre à témoigner dans le sens d'une thèse préconçue. Si l'on ne peut trop affirmer le droit du sociologue à formuler des hypothèses, comme tout autre savant expé-

1. La question irlandaise et la question de la Chambre des lords sont, on le sait, deux aspects d'un problème unique, le privilège politique de la propriété foncière.

rimental, on ne saurait trop non plus lui rappeler qu'il doit être à lui-même son propre critique.

Retenons à ce point de vue deux thèses sociologiques de l'auteur. L'une est celle de l'identité de la communauté de village et de l'association mixte, l'autre concerne les phénomènes qui ont accompagné la disparition de l'économie esclavagiste dans l'antiquité classique et dans les colonies modernes.

Loria fait naître la communauté de village, observée en Russie, en Perse, dans l'Inde et l'Indo-Chine, à Java, en Chine et même dans l'Europe occidentale, d'un contrat entre travailleurs isolés dont certains voient un avantage, à exercer d'autres professions que l'agriculture et à combiner leurs travaux en cessant de revendiquer un droit à la possession d'une unité foncière. Il fait entièrement abstraction des liens domestiques, religieux et politiques, de tout ce qui est proprement social. Bref, il construit la petite société primitive en prêtant à ses membres les calculs de l'homme contemporain. Mais si Loria ne méprisait pas autant l'étude historique du droit et des mœurs [1], il saurait qu'une telle explication est inadmissible; il saurait que les travaillenrs isolés qu'il nous peint opérant sur une unité foncière (Cap. I, § 2) sont des êtres mythiques dont aucun sociologue quelque peu informé ne consentira à discuter seulement l'existence.

Aux yeux de Loria, l'économie capitaliste n'est point, comme aux yeux de Marx un simple prolongement de l'économie esclavagiste. L'économie esclavagiste, dut disparaître pour que le capitalisme trouvât place, mais l'une et l'autre sont deux moments successifs, deux formes du régime économique fondé sur la propriété foncière exclusive. Elles succombent à des causes analogues et la crise finale de l'économie capitaliste présente les mêmes symptômes que la crise à laquelle a par deux fois succombé l'économie esclavagiste, une première fois dans l'empire romain, une seconde fois dans les colonies modernes. Or le tableau que l'auteur nous fait de cette crise nous paraît empreint de fantaisie. L'esclavage n'a pas succombé aux mêmes causes dans les colonies modernes et dans le monde antique et en appliquant à l'histoire économique de l'empire romain, des observations faites sur l'Union américaine au XIX[e] siècle, l'auteur viole toutes les conditions et toutes les règles de la méthode sociologique. L'économie esclavagiste de l'Amérique était en concurrence avec le travail libre et avec l'économie capitaliste (citons un exemple bien connu : la production sucrière) : aussi a-t-elle brusquement succombé et d'abord dans les régions où le travail libre s'implantait le plus facilement: elle a péri plus tôt dans les colonies anglaises et françaises que dans les colonies espagnoles, plus tôt aux Etats-Unis qu'au Brésil. Dans l'empire romain, l'économie esclavagiste ne s'est pas transformée parce qu'un calcul machiavélique élevait

1. L'expression hautaine de ce mépris se rencontre dans la préface et la conclusion des *Bases économiques de la constitution sociale.*

le prix des esclaves pour les empêcher de racheter leur liberté. Ce calcul aurait trop déçu ses auteurs, et l'on peut faire aux jurisconsultes romains tous les reproches, sauf celui d'avoir péché par sottise. Les propriétaires avaient tout avantage au contraire à laisser leurs esclaves racheter leur liberté, puisqu'ils conservaient des droits étendus sur la personne et les biens de leurs affranchis. Le système des *esclaves casés*, des *servi mansi*, a remplacé sur le domaine rural celui de l'esclavage antique parce que le travail de ce serf à demi libre et propriétaire en fait sinon en droit était beaucoup plus productif et rémunérateur que celui de l'esclave. Une intelligence confuse de la réciprocité des intérêts a favorisé cette grande transformation.

S'il n'y avait pas eu, après les événements de Saint-Domingue, une guerre de la sécession et si l'émancipation des esclaves brésiliens n'avait pas occasionné la chute d'un empire, on pourrait peut-être expliquer la transformation de l'esclavage par un mécanisme économique. Mais si les propriétaires de la Virginie et de la Louisiane ont tenté de détruire violemment l'état fondé par leur pères et supporté une guerre inexpiable sous la seule appréhension des mesures légales d'émancipation, c'est que l'esclavage n'était pas devenu aussi onéreux que M. Loria croit le prouver. Ce mécanisme économique que l'on s'imagine découvrir partout n'est peut-être nulle part; tout au moins n'a-t-il nulle part une action prépondérante.

GASTON RICHARD.

C. Bouglé. — POUR LA DÉMOCRATIE FRANÇAISE. Conférences populaires. Paris, Cornély, 1900, 156 p. in-12.

Les conférences réunies dans ce petit volume traitent de sujets assez variés : *La Tradition nationale*, *la Philosophie de l'antisémitisme*, l'*Armée et la démocratie*, *Intellectuels et manuels*, *Civilisation et démocratie*. Ces conférences s'inspirent d'une idée commune. M. Bouglé y met en garde l'individu contre certaines idées qui, soit par elles-mêmes, soit par les fausses conséquences qu'on en peut tirer, sont susceptibles de devenir oppressives ou limitatives de sa personnalité morale. Telles sont les idées de nationalité, de race, de classe. A propos de l'idée de nationalité, M. Bouglé s'efforce de définir la vraie tradition française, individualiste et émancipatrice, par opposition à la conception nationaliste.

Il critique ensuite la philosophie des races devenue une arme entre les mains des leaders de l'antisémitisme.

Il montre enfin ce qu'il y a de factice dans la conception de classes sociales tranchées. Le progrès social consiste dans le développement des idées égalitaires et dans le rapprochement des deux forces sociales faites pour s'entendre et se compléter l'une l'autre : les Intellectuels et les Manuels.

G. PALANTE.

Otto Ammon. — L'ORDRE SOCIAL ET SES BASES NATURELLES. *Esquisse d'une anthroposociologie*, traduit par H. Muffang. Paris, Fontemoing, 1900, 516 p. in-8°.

Le livre de M. Ammon se divise en deux parties : l'une où l'auteur expose la théorie de l'ordre social d'après les sciences naturelles, l'autre consacrée aux applications de sa théorie.

Le fondement théorique du livre se résume dans la théorie de Galton sur l'inégale répartition des aptitudes humaines et dans le mécanisme de la sélection sociale qui n'est, d'après M. Ammon, qu'un prolongement de la sélection naturelle.

Les conséquences pratiques sont des plus favorables aux classes dirigeantes. M. Ammon est un adversaire résolu du suffrage universel, de la sociale-démocratie et des idées égalitaires.

Le livre est précédé d'une très intéressante et substantielle préface de M. Muffang consacrée à l'historique et au rôle politique de l'anthroposociologie.

M. Ammon est un esprit très éclairé et très informé, un observateur pénétrant des réalités sociales. Son livre marque une étape dans l'évolution des théories conservatistes. Avec lui, le conservatisme, renonçant à la méthode théologique, traditionnaliste ou autoritaire d'un Bossuet, d'un J. de Maistre ou d'un Brunetière, devient franchement darwinien. Nulle part, pas même chez H. Spencer, on ne trouvera une conception darwinienne du monde social plus cohérente et plus systématique.

Voici quelques points faibles de la théorie de M. Ammon. Elle se compose de deux parties : 1° Une théorie mathématique des combinaisons possibles de 4 dés dont les côtés sont marqués de 1 à 6 points et dont chacun représente une série d'aptitudes humaines; 2° l'application de ce calcul des probabilités au mécanisme de l'hérédité et de la fécondation humaines.

La théorie mathématique de M. Ammon est irréprochable. Mais 1° on peut se demander si ce calcul des probabilités est la représentation exacte des phénomènes qui précèdent et accompagnent la fécondation. N'y a-t-il pas dans ces phénomènes une complexité beaucoup plus grande que celle que l'on suppose et qui déjoue le simplisme relatif du mathématisme de M. Ammon ? Les lois de l'hérédité se laissent malaisément saisir. N'y a-t-il pas, à côté des lignées de talents héréditaires, des apparitions soudaines de génies que rien dans leur ascendance ne permettait de prévoir ? 2° on peut se demander si la hiérarchie sociale existante coïncide avec la pyramide idéale de Galton. Il y aurait dans une telle affirmation une dose absolument inacceptable d'optimisme.

En somme, la doctrine de M. Ammon est moins une qu'elle ne paraît au premier abord. Elle se compose de deux parties superposées entre lesquelles on n'aperçoit pas bien le point de jonction : une théorie mathématique des probabilités et une théorie sociale de l'hérédité et

de la sélection. Nous ne ferons à l'optimisme de M. Ammon qu'une objection : si la supériorité des classes dirigeantes était réelle, ces classes auraient-elles besoin d'organiser ces mensonges conventionnels si bien décrits pas M. Max Nordau et dont on retrouve la trace à chaque pas dans notre organisation sociale? Le but et l'effet de ces mensonges sont précisément de favoriser la médiocrité et d'éliminer les forts, les intelligents, les indépendants. La vraie force ignore le mensonge. La supériorité des classes dirigeantes n'est donc qu'une supériorité apparente.

G. PALANTE.

V. — Histoire de la philosophie.

Dr Richard Wahle. — KURZE ERKLAERUNG DER ETHIK VON SPINOZA UND DARSTELLUNG DER DEFINITIVEN PHILOSOPHIE. 1 v. in-8° de VIII-212 p. — Vienne et Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1899.

Les deux parties qui composent l'ouvrage de M. Wahle ont entre elles un lien assez lâche. L'auteur, après avoir exposé la conception spinoziste du monde, veut lui opposer la sienne, qui est très différente et presque uniquement négative. C'est là ce qu'il appelle la *philosophie définitive*, et il est entièrement convaincu qu'il a découvert tout ce qu'il est possible de savoir sur le fond des choses. Il exprime cette conviction à diverses reprises, et il renvoie souvent le lecteur à un grand ouvrage publié par lui jadis : *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*. Cette conviction est si entière qu'elle en devient assez fatigante, surtout quand on a lu la deuxième partie et que l'on a vu ce que l'auteur entend par le vrai système des choses. — De même que M. Wahle a découvert la philosophie *définitive*, il a découvert aussi la véritable interprétation de Spinoza. Tout le monde, avant lui, s'y est trompé, et l'on a prêté à Spinoza des idées tout à fait étrangères à sa doctrine. C'est ce que nous apprend l'*Introduction*. Mais, parmi tous les commentateurs, le plus téméraire et, il faut le dire, le plus ignorant, est à coup sûr M. Kuno Fischer, lequel est incapable de démêler le sens des concepts spinozistes (p. 5). C'est que M. Kuno Fischer a eu le tort impardonnable de traiter avec dédain l'interprétation de M. Wahle, telle que celui-ci l'avait exposée dans trois essais. Il a même blâmé le style de M. Wahle (p. 4). Aussi M. Wahle lui renvoie sa critique et le convainc sur une phrase de ne pas savoir l'allemand. S'il publie aujourd'hui cette nouvelle étude, c'est pour détruire le fâcheux effet que peut avoir produit sur le public le jugement de M. Kuno Fischer. Après cela, il s'engage à ne plus parler de Spinoza.

Quel est donc le sens de l'Éthique, sens si caché que M. Wahle est le premier à l'avoir compris? Il est très simple. La doctrine de Spinoza est le pur naturalisme, un positivisme véritable. Spinoza a voulu expliquer le monde sans faire appel à la théologie et à la psychologie traditionnelles. Il a voulu exclure l'idée théologique et réduire l'en-

semble des choses à l'univers. Bref, il n'est ni théiste, ni panthéiste, mais bien *athée*; et ceux qui lui ont prêté une doctrine acosmique se sont entièrement mépris sur sa pensée. La grande difficulté du spinozisme consiste dans l'emploi d'une terminologie consacrée et qui éveille des idées absolument différentes de celles que Spinoza veut lui faire exprimer. Mais le remède est facile. Spinoza définit tous les termes qu'il emploie. Il suffit de se reporter à ses définitions pour ne pas lui prêter une doctrine incohérente. C'est ce qui devient sensible en particulier si l'on étudie le concept spinoziste de l'*amour*. L'amour n'est pour Spinoza que la joie accompagnée de l'idée de sa cause. C'est pourquoi il est inadmissible d'interpréter le cinquième livre de l'*Éthique* comme s'il s'agissait d'un retour à l'idée théologique et comme si l'amour intellectuel de Dieu prenait ici un sens chrétien. — Ainsi il n'y a dans la doctrine spinoziste aucune part à faire au mysticisme, rien de surnaturel. Les attributs expriment exactement la notion de la substance et ils n'ont rien de transcendant par rapport aux modes. La preuve *a priori* de l'existence de Dieu n'a rien de commun au fond avec l'argument ontologique de Descartes, et elle exprime simplement cette vérité incontestable que, si quelque chose existe, l'existence de ce quelque chose est nécessaire. — Spinoza professe un phénoménisme absolu, et c'est à lui qu'il faut faire honneur, et non pas à Hume, d'avoir établi l'absurdité de l'hypothèse *âme*. Son explication des rapports entre l'âme et le corps, toute phénoméniste également, est bien proche de la vérité. Il a bien vu que le jugement et la volonté sont des entités abstraites et que tout, dans l'esprit, se ramène à des représentations. — Au point de vue moral, il a voulu fonder la conduite sur la seule raison et enseigner aux hommes le chemin du bonheur naturel, qui est celui de la connaissance des rapports entre l'individu et l'univers. Là encore, nous trouvons en lui un naturaliste, et non un mystique. Il ne faut pas entendre en un sens théologique le troisième degré de la connaissance et la fameuse formule : *sub specie æterni*. Il ne faut pas non plus prêter à Spinoza des idées sur l'immortalité de l'âme contraires à son point de vue.

Telle est la première partie de l'ouvrage de M. Wahle. (Nous laissons de côté une longue section qui a pour objet de classer les doctrines morales, en manière d'introduction à l'exposé de la morale spinoziste). Peut-être l'interprétation de M. Wahle, toute rigoureuse qu'elle soit, ne convaincra-t-elle pas tout le monde; et l'on peut se demander si, réduite à ces termes, la doctrine mériterait l'estime qu'en ont faite des penseurs tels que Gœthe et Schelling. Les incohérences apparentes sont parfois signe de richesse, et l'esprit d'une philosophie est souvent plus vrai que la lettre. A ce point de vue, l'interprétation de M. Delbos, ou celle de M. Brunschwicg, nous semblent plus dignes de Spinoza que celle de M. Wahle.

Dans le deuxième livre, ainsi que nous l'avons dit au début, M. Wahle expose ses idées personnelles, lesquelles constituent la *phi-*

losophie définitive. Cette philosophie est impitoyablement critique; et, si elle n'assure rien à la connaissance, elle lui retire à peu près tout. Nous pouvons la résumer en quelques mots. Il n'existe que des phénomènes. Les qualités des corps perçues par les sens se ramènent à des représentations. Il en est de même pour notre corps. Ainsi on ne peut prétendre que les états de l'esprit aient pour cause les états externes, car il y aurait absurdité à mettre dans une représentation la force productrice d'une autre représentation. La matière n'est pour nous qu'un ensemble de sensations, et elle ne peut être le support des qualités sensibles. L'espace est un abstrait et non une existence. Mais, d'autre part, rien ne nous autorise à admettre un *sujet connaissant*, un *moi*. La catégorie métaphysique du savoir (Wissen) est vide de sens. Le subjectivisme de Fichte est inacceptable. Encore une fois, il n'existe que des phénomènes (Vorkommnisse), et il faut admettre l'identité de la représentation et de la chose qu'elle représente, leur *unicité*. — Mais les phénomènes, qui sont les *produits véritables*, doivent être les effets de *causes véritables*. Ces causes sont inconnaissables dans leur nature, et elles constituent la *sphère fondamentale* (Fundamentalgebiet), laquelle n'a rien de transcendant. Bien quelles soient étrangères à l'espace, il faut admettre leur diversité, sans laquelle le monde des phénomènes serait entièrement immobile. La categorie de la causalité s'applique naturellement à elles, avec ses conditions essentielles, bien que nous ne sachions absolument rien sur leur mode d'influence réciproque ni sur leur méthode de production des phénomènes. Elles ne sont ni exclusivement substances, ni exclusivement forces. L'être et le changement se concilient en elles d'une manière indéfinissable. — Ainsi la *philosophie définitive* constitue un *objectivisme absolu*, qui tient à son caractère rigoureusement phénoméniste. C'est la marche même de la philosophie que d'aller de la chose représentée à la représentation, et de revenir de la représentation à ce qui est objectif (p. 207-208). Cette doctrine, qui est une démonstration de l'ignorance irrémédiable où nous sommes, a une utilité négative, celle de nous éviter la peine de construire des systèmes métaphysiques. C'est à peu près, avec le souci moral et religieux en moins, l'utilité que Kant attribuait déjà à la critique. — Nous ne croyons pas que M. Wahle ait découvert, ainsi qu'il le pense, la philosophie *définitive*; et ses idées sur la *sphère fondamentale* nous paraissent aussi arbitraires qu'obscures. Quel est le principe qui l'autorise à dépasser les phénomènes? De quel droit applique-t-il aux *causes véritables* la catégorie du nombre et celle du changement, qui, l'une et l'autre, supposent celle de l'espace, alors qu'il fait de l'espace quelque chose de purement phénoménal? Qu'est-ce que ce monde des existences réelles, sinon une projection de la conscience analogue à l'idée de la matière? Et quelle est, dès lors, la valeur de cette projection? Comment s'expliquent la mémoire et la connaissance, si l'on refuse d'admettre avec Kant les lois essentielles du sujet connaissant, et d'où vient dès lors

la représentation de l'univers? Voilà des questions auxquelles M. Wahle ne satisfait pas. Il affirme (p. 184) qu'il n'a rien à apprendre chez Kant en ce qui concerne l'usage des catégories. Nous croyons que, comme tout le monde, il fera sagement de se remettre à l'étude de Kant. Il y apprendra sans doute à ne pas faire de raisonnements tels que celui-ci (p. 197-198) : *Il n'y a rien d'inadmissible à ce qu'une chose, une substance* (Ding) *puisse changer. En effet, nous n'avons pas le moindre soupçon de ce que c'est qu'une chose : nous ne soupçonnons pas non plus ce que peut être la nature de son activité* (*Kräftigkeit*). *Nous pouvons donc admettre des choses susceptibles de changement.*

J. SEGOND.

Mme Dr. Dorothée Pasmanik. ALFRED FOUILLÉES PSYCHISCHER MONISMUS. Bern, Sturzenegger, 1899.

Mme Dorothée Pasmanik a, dans une petit nombre de pages, analysé d'une façon bien claire et bien complète la philosophie de M. Fouillée et elle a su conserver à la doctrine qu'elle exposait son aspect attrayant et sympathique. Elle s'est attachée d'abord à mettre en lumière la conception métaphysique générale de M. Fouillée, à indiquer le point de départ de sa théorie d'un monisme psychique immanent; puis, dans une analyse détaillée et exacte des idées-forces, elle en a étudié la base psychologique; enfin, après quelques considérations sur les tendances morales du système, et sur la position qu'occupe l'auteur parmi les philosophes français contemporains, elle a consacré son dernier chapitre à faire connaître et à défendre la méthode dont il s'est servi, méthode de conciliation qu'elle caractérise : une méthode spéculative de synthèse progressive, par opposition à l'éclectisme dont elle qualifie la méthode d'historique-critique. « Fouillée, dit-elle en manière de conclusion, n'est point un éclectique; il appartient au contraire à cette catégorie de penseurs qui, tel un foyer réunissant en soit des rayons divergents, expriment certaines tendances et certaines idées dominantes de leur époque avec une énergie telle et avec l'aide d'une science si étendue, que les idées qu'ils formulent en reçoivent une intensité et une force suffisantes pour devenir elles-mêmes le point de départ d'un développement ultérieur. »

ALFRED BLANCHE.

Dr. Karl Vorländer. IMMANUEL KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT, 1 vol. in-12 de A.-K.-XLVIII-839 p. Halle, Otto Hendel (*Bibliothek der Gesamtlitteratur*), 1899.

L'édition que nous donne M. Vorländer a plus d'égard au fond de la *Critique* qu'à la forme du texte. Elle débute par une introduction très instructive, dans laquelle l'auteur nous retrace le développement de la pensée de Kant, l'accueil fait à son œuvre, le mouvement philoso-

phique qui en est issu, le déclin de son influence, enfin la renaissance du kantisme; n'oublions pas les explications si nettes qui nous font comprendre la nature générale de la pensée criticiste, ainsi que les indications relatives à la bibliographie kantienne.

Les étudiants trouveront dans ce travail, ainsi que s'en flatte M. Vorländer, un secours précieux. Mais ce qui leur sera le plus utile, et ce qui n'existait pas jusqu'à présent, c'est le double index qui termine l'ouvrage, index des noms propres et index des matières. Toutes les recherches que l'on entreprendra désormais sur le sens de la *Critique* devront beaucoup au labeur patient de M. Vorländer. L'index des matières lui a naturellement donné plus de mal que celui des auteurs. Il a fallu rechercher patiemment tous les termes notables de la langue philosophique de Kant, et l'on sait de reste que la terminologie kantienne n'est pas exempte d'ambiguïtés. — Ajoutons que, malgré l'attention apportée au fond, le texte n'a pas été négligé. L'édition de M. Vorländer reproduit la deuxième édition publiée par Kant, mais avec toutes les variantes essentielles qui viennent de la première édition (c'est la méthode inverse de celle qu'a suivie, entre autres, Kehrbach). Pour ce qui est de l'orthographe, de la ponctuation et des formes tombées en désuétude, M. Vorländer n'a pas attaché une importance extrême à tout cela, évitant avec raison tout pédantisme, et s'en tenant avant tout au désir de Kant lui-même (Préface de la *Critique de la Raison pratique*), qui demandait seulement à se faire comprendre.

J. SEGOND.

Mary Mills Patrick. SEXTUS EMPIRICUS AND GREEK SCEPTICISM. 1 v. in-12 de VIII-163 p. — Cambridge, Deighton Bell and Co; London, George Bell and Sons, 1899.

Ce petit volume a été écrit pour servir d'introduction au premier livre des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, imprimé à la suite de l'*Essai*. Il a servi de thèse pour le grade de docteur en philosophie devant l'Université de Berne en novembre 1897. Il renferme une série de discussions relatives à l'interprétation du scepticisme pyrrhonien par différents auteurs, notamment par Zeller, Pappenheim et Brochard. Il comprend cinq chapitres. Dans le premier, l'auteur étudie les *relations historiques de Sextus Empiricus*. Il discute longuement l'origine de ce surnom d'*Empiricus*, et recherche s'il convient de rattacher Sextus à la secte des médecins empiriques ou bien à la secte méthodique; cette question en enveloppe une autre, celle du lien qui a pu exister entre le scepticisme et l'école des médecins empiriques. Le lieu de l'enseignement de Sextus est également l'objet d'une longue discussion, dont le résultat paraît d'ailleurs tout problématique. Il en est à peu près de même en ce qui concerne l'époque de cet enseignement. — Le chapitre II a pour objet le *point de vue et le but du scepticisme pyrrhonien*, tels que les définissent les

Hypotyposes. On peut y noter l'insistance avec laquelle Sextus rattache le véritable scepticisme à la personne de Pyrrhon et défend le pyrrhonisme contre tout reproche de dogmatisme. — Le chapitre III est un exposé, d'après Sextus (et parallèlement d'après les autres historiens du scepticisme comme Diogène) des dix tropes d'Énésidème, des cinq tropes d'Agrippa, des deux tropes dont on ignore l'auteur, enfin des huit tropes dirigés par Énésidème contre la notion de causalité. L'auteur insiste avec raison sur l'opposition entre les dix tropes de caractère empiriste et les tropes d'Agrippa, dont le caractère est dialectique. — Le chapitre IV est le plus intéressant. L'auteur y étudie, d'après un passage de Sextus (Hypotyposes, I, 210 et sq.) les *accointances de la philosophie d'Énésidème avec celle d'Héraclite*. Il n'admet ni l'hypothèse de Pappenheim, ni celle de Zeller, ni celle d'Hirzel et Natorp, ni celle de Saisset, ni celle de Brochard. Il croit à une sorte de dogmatisme inconscient chez Énésidème, dogmatisme qui serait le produit naturel des efforts tentés par Énésidème pour systématiser le pyrrhonisme. — Le chapitre V a pour objet l'*examen critique du pyrrhonisme*. L'auteur rappelle les principaux traits de la vie et de la morale de Pyrrhon; il distingue fortement le pyrrhonisme *indifférent* du scepticisme *probabiliste* et secrètement idéaliste de l'Académie; enfin il marque tout ensemble la force du pyrrhonisme, les services qu'il a rendus (et surtout ceux qu'il aurait pu rendre) à la science, à la philosophie, à la morale, à la religion, et sa faiblesse, son caractère purement négatif, son point de vue insoutenable et inexprimable, son indifférence à l'égard du vrai, son manque absolu de vitalité. Alors qu'il pouvait stimuler l'esprit scientifique à la recherche des phénomènes, le pyrrhonisme supprime la recherche des causes. Énésidème pose la question de la causalité avant Kant; mais, tandis que l'idéaliste Kant voit dans le caractère subjectif de la causalité la preuve décisive de sa valeur, Énésidème, placé à un point de vue matérialiste, y voit la preuve du néant de la notion causale. L'inconsistance du pyrrhonisme et son opposition à tout progrès établissent l'impossibilité de tout scepticisme radical. Le pyrrhonisme, dénué de tout idéal, en contradiction avec lui-même, est une secte de décadence philosophique.

J. SEGOND.

Edmondo Solmi. STUDI SULLA FILOSOFIA NATURALE DI LEONARDO DA VINCI. GNOSEOLOGIA E COSMOLOGIA (Modena, Vincenzi, 1898).

Ce travail, que M. Solmi offre aujourd'hui au public, a été accueilli favorablement par l'Académie de Modène, et ne sera pas moins bien reçu de tous ses lecteurs. M. Solmi s'applique à discerner les principes qui donnent une unité aux fragments épars des manuscrits de Léonard, dont la publication, comme on sait, est loin encore d'être terminée. C'est faute, dit-il, d'avoir discerné ces principes et dégagé la théorie de la connaissance qui fut vraiment celle de Léonard, que cer-

tains critiques, et par exemple M. Séailles, en un ouvrage d'ailleurs très remarquable, se sont trompés gravement sur quelques points.

La théorie de Léonard, telle qu'elle apparaît clairement dans les nombreuses citations mises sous nos yeux, peut se résumer en ces deux propositions : l'une, que nous connaissons la force motrice de l'Univers en ses effets, non en son essence; l'autre, que nous connaissons ces effets mêmes par le seul moyen des sens, et qu'ainsi l'expérience est mère de la science. C'est déjà la position de Bacon et de Galilée, et c'est aussi le positivisme. La vie et l'âme sont donc, pour Léonard, des problèmes transcendants; Dieu demeure inaccessible. Ni l'essence des choses ni leur fin ne sont connnaissables. Si la notion de finalité pouvait se découvrir quelque part, ce serait dans la loi du moindre effort et dans l'ajustement de l'organe à la fonction. M. Charles Lévêque s'est ici mépris étrangement; il interprète un passage où Léonard parle de la *désinence* du verbe passif, en lui faisant dire qu'il faut toujours considérer la *fin* dans l'étude des choses naturelles (note, page 54).

M. Séailles, lui, s'affligerait que le Vinci fût perdu pour la métaphysique. Il voudrait repousser les conséquences de ses déclarations expresses concernant l'expérience sensible. Léonard, certes, laisse à la raison la charge d'élaborer les données fournies par les sens; il lui attribue une structure qui précède l'expérience individuelle. On peut dire encore qu'il demeure indécis sur la question du dualisme, sur le contenu psychique qui serait antérieur à l'expérience. Mais, en aucun cas, il ne ramène à la façon de Leibniz, comme le prétend M. Séailles [1], la nécessité mécanique à la nécessité morale. Le déterminisme ne lui semble souffrir aucune exception.

Je me borne à ces indications rapides. Qu'on veuille bien lire l'étude de M. Solmi; on y constatera que le clair génie de Léonard abordait avec franchise beaucoup de problèmes sur lesquels une jeune école de philosophes paraît prendre à tâche de ramener les ténèbres.

L. ARRÉAT.

1. J'avais pressenti cette méprise dans mon compte rendu du livre de M. Séailles, *Revue philosophique*, janvier 1893.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS [1]

Kantstudien.

Philosophische Zeitschrift, t. IV, 2e et 3e fasc., 1889.

H. Rickert. *L' « Atheismusstreit » de Fichte et la philosophie kantienne.*

Les vexations auxquelles Fichte fut en butte, voici cent ans, en raison de ce que l'on nommait son athéisme, eurent pour occasion un essai qu'il publia dans son « Philosophisches Journal » sous ce titre : *Du fondement de notre croyance à un gouvernement providentiel du monde*. Cet essai était une réponse à un article de Forberg, paru dans le même recueil, et qui avait pour objet : *Le développement du concept de religion*. — M. Rickert cherche à rattacher tout ensemble les idées de Forberg et celles de Fichte à la philosophie kantienne, à montrer la supériorité de la thèse de Fichte, et à faire voir l'intérêt que présente cette discussion en ce qui regarde la spéculation de notre époque. Il nous apprend à connaître un Fichte un peu différent de celui que l'on s'est accoutumé à considérer, un véritable positiviste kantien, éloigné de toute métaphysique, fondant la réalité de façon exclusive sur les données de l'expérience. En même temps il nous explique de quelle manière originale Fichte rétablit l'unité dans la pensée, grâce à sa doctrine du *primat de la raison pratique*, en rattachant toute certitude, même scientifique, à l'idée du devoir. M. Rickert oppose nettement cette attitude philosophique à celle de M. Paulsen et de M. William James, qui admettent une influence inexplicable de la volonté sur l'intelligence, en vue de la solution de certains problèmes insolubles aux yeux de la raison. L'attitude de Fichte est évidemment plus satisfaisante pour l'esprit, et, si on la rejette, il ne reste qu'à adopter celle de Forberg, la séparation radicale du cœur et de la tête, l'impossibilité pour le cœur de construire jamais une doctrine religieuse acceptable par la raison. — La conséquence de la thèse de Fichte, c'est l'évidence immédiate de la religion, supérieure et inaccessible à toute démonstration spéculative. Mais c'est, en même temps, l'impossibilité de donner au sentiment religieux un contenu *réel*, de dépasser l'*ordre moral du monde* pour arriver à un Dieu personnel. De là, l'*athéisme* de Fichte. Seulement, n'oublions pas (et c'est là un point dont la spéculation actuelle doit faire son profit) que le but de Fichte est uniquement de construire une *philosophie*

de la religion, c'est-à-dire de marquer la place de la religion dans le système des idées. La religion, considérée comme chose concrète, est indépendante de cette législation formelle, et elle peut très bien recevoir un contenu que la raison philosophique est impuissante à déterminer. Ce contenu sera, de préférence, *historique*, individuel, et non *métaphysique*.

F. Staudinger. *La controverse relative à la chose en soi et sa résurrection dans le camp socialiste.*

M. Staudinger prend occasion d'une discussion qui s'est élevée entre deux socialistes, Plechanow et Konrad Schmidt, au sujet de la *chose en soi* kantienne, pour éclaircir ce concept et arriver à une théorie de la connaissance exempte des contradictions que renferme la doctrine de Kant. — Il esquisse brièvement l'histoire du problème philosophique, et il montre que c'est à Kant que l'on doit d'avoir substitué définitivement aux recherches sur l'être, les recherches sur les instruments de la connaissance, tandis qu'avant lui les penseurs hésitaient entre ces deux directions. Kant a fait voir nettement que l'expérience suppose des éléments *a priori*. Mais il a eu le tort de rapporter tous ces éléments *a priori* à une même origine, au sujet, et de retirer par là à la connaissance toute valeur objective. De là les contradictions de la thèse relative à la chose en soi, l'opposition irréductible entre la chose en soi et le phénomène. De là les vains efforts d'un Fichte ou d'un Laas pour échapper à ces contradictions. C'est qu'il faut distinguer les éléments *a priori* qui expriment seulement notre attitude à l'égard des choses (les catégories de la modalité) et qui tirent du sujet leur origine, et ceux qui expriment la nature même des choses, qui sont constitutifs, et qui tirent leur origine d'un *autre* que le sujet. Kant lui-même nous indique où est cet autre, lorsqu'il fait de la sensation la marque de notre passivité. C'est dans la sensation que sont renfermés *a priori* tous ces éléments constitutifs (espace, temps, causalité), et c'est par l'analyse que nous les en tirons ensuite. Voici donc la véritable nature de la chose en soi; elle est donnée dans la sensation; mais, dès lors, elle n'est plus *chose en soi*, *x* énigmatique, et il faut bannir ce fantôme de la théorie de la connaissance.

M. Wentscher. *Kant était-il pessimiste?* (Fin).

Dans un précédent article (*Kantstudien*, t. IV, 1er fasc.), M. Wentscher a rétabli contre Hartmann la véritable théorie kantienne du souverain bien. Dans ce nouvel article, il va établir, toujours contre Hartmann, que les postulats moraux de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme ne sont pas en contradiction avec les principes du kantisme. L'être moral n'étant qu'une partie du monde, le sentiment moral n'a de valeur que par rapport au monde, et il faut que le monde ait un sens au point de vue moral, c'est-à-dire qu'il soit l'œuvre d'une intelligence. D'autre part, cet accord entre l'être moral et le monde n'étant pas complet dans cette vie, une continuation de l'existence au delà de cette vie devient nécessaire. Peu importe que Kant ait affirmé

que l'espèce seule réalisera la perfection des qualités humaines; ce problème *social* doit être distingué du problème *moral* de la perfection *personnelle*. D'ailleurs, cette idée même du progrès est la preuve que Kant se place à un point de vue entièrement opposé au point de vue pessimiste. — M. Wentscher combat également la thèse de Volkelt, qui voit dans la doctrine kantienne du *mal radical* une idée pessimiste, une affirmation du principe mauvais des choses. Le mal radical est, aux yeux de Kant, l'œuvre de la liberté, qui s'abandonne aux impulsions de la nature au lieu d'obéir à l'impératif moral. — Ainsi Kant ne peut être considéré comme le père du pessimisme, et, pour établir la vérité du pessimisme, il faudrait commencer par ruiner l'idée de la liberté, essentielle au kantisme.

MSCISLAW WARTENBERG. *Le concept de l' « objet transcendantal » chez Kant, et la critique de ce concept par Schopenhauer.*

L'auteur revient dans cet article sur un point qu'il a effleuré dans son livre sur la *Théorie kantienne de la causalité*, à savoir les critiques adressées par Schopenhauer à la thèse kantienne de l'*objet transcendantal*. Il expose, en premier lieu, avec une très grande clarté, la théorie de Kant sur la connaissance *objective*, les jugements d'expérience (Erfahrungsurtheile); et il montre que, si cette connaissance consiste uniquement dans la liaison universelle et nécessaire établie par la pensée entre les intuitions, grâce à l'emploi des catégories, elle suppose déjà une détermination objective des intuitions, œuvre synthétique de ce même acte de pensée; l'*objet* de l'expérience n'a donc pas de réalité; si on l'abstrait des phénomènes, c'est un x; bref, c'est un *objet transcendantal*. — Schopenhauer ne veut pas reconnaître à l'entendement le pouvoir d'objectiver les phénomènes; la pensée n'a à ses yeux qu'un rôle réflexif. L'objet est donné dans l'intuition. — De là, les critiques adressées par lui à Kant. Kant aurait confondu la fonction de la sensibilité et celle de l'entendement; et il aurait, en conséquence, imaginé ce monstre, l'objet transcendantal, qui n'est ni représentation, ni chose en soi; il serait, par là même, infidèle à sa propre théorie de la connaissance. — Dans un prochain article, M. Wartenberg examinera les objections de Schopenhauer et sa thèse propre, ainsi que la thèse de Kant.

CARL STANGE. *Le concept des impératifs hypothétiques dans l'éthique de Kant.*

En comparant la *Critique de la raison pratique* avec les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, M. Stange s'est convaincu que la pensée de Kant au sujet des impératifs *hypothétiques* avait changé dans l'intervalle, et que les maximes de l'habileté (Ratchschläge der Geschicklichkeit) avaient été désormais exclues par lui de la sphère des règles *pratiques*. En poursuivant son étude, il s'est aperçu que les maximes de la prudence (Rathschläge der Klugheit) devaient être ramenées, elles aussi, à des règles purement *théoriques*, sans rapport immédiat avec la volonté. Ainsi disparaissaient de l'Éthique kantienne

tous les impératifs hypothétiques. — Mais Kant définit l'impératif comme étant l'expression d'un *devoir être* (sollen), et comme étant, d'autre part, une *règle rationnelle*. Le premier caractère ne saurait plus appartenir aux impératifs hypothétiques, dès l'instant que ceux-ci ont une valeur purement théorique. Mais dès lors l'impératif *catégorique* possède-t-il réellement le second caractère, est-il une règle de la raison? Kant ne l'établit nulle part; il se borne à l'affirmer, grâce à sa définition générale de l'impératif (définition qui enveloppe la confusion des règles théoriques avec les impératifs, ainsi que nous venons de le voir). Or l'étude des véritables impératifs hypothétiques, lesquels sont l'expression d'une nécessité particulière et d'un caprice individuel, empêche de considérer ceux-ci comme des règles rationnelles. Resterait donc à démontrer, ce que Kant n'a pas fait, que l'impératif *catégorique* est privilégié à cet égard. Et c'est là un point capital, si l'on songe que tout le système de l'éthique kantienne est fondé sur ce postulat.

A. Dorner. *La Critique kantienne du jugement dans ses rapports avec les deux autres Critiques et avec les systèmes postkantiens.*

Kant a essayé, dans la *Critique du jugement*, de réconcilier les éléments opposés que les deux autres critiques avaient séparés de façon radicale, sensibilité et entendement, penchants naturels et loi morale, raison théorétique et raison pratique, causalité mécanique et finalité. C'est par la détermination du concept de la finalité qu'il pouvait arriver à cette conciliation. Mais il n'a pas abouti de façon entièrement conséquente. Sans doute, la conception finaliste de la Nature semble acheminer celle-ci vers la moralité; mais le point de vue du *jugement* n'est pas constitutif, il est seulement réflexif; dès lors, le caractère objectif de la finalité n'apparaît pas nettement. Le primat de la raison pratique laisse toujours place à la difficulté qui provient de la différence de valeur entre les deux raisons, et la possibilité d'une action de la liberté sur le monde de la Nature demeure problématique. La théorie du sublime, en subordonnant la sensibilité à la raison, ne fait qu'accentuer leur distinction. Kant indique bien une hypothèse, celle d'une intelligence intuitive, en qui mécanisme et finalité se confondraient; mais il n'a pas développé cette hypothèse. — Il faut conclure de tout cela que Kant, de même que Socrate, a été l'initiateur d'un mouvement, et que la pensée a dû, sous son impulsion, prendre des directions diverses. De là, le subjectivisme de Fichte, le point de vue esthétique de Schelling et même des matérialistes comme Büchner, le point de vue intellectualiste de Hegel, le psychologisme, le moralisme de la dernière philosophie de Schelling (point de vue auquel M. Dorner paraît favorable), etc. — En somme, les difficultés auxquelles se heurte Kant proviennent, en grande partie, de ce qu'il a gardé inconsciemment la conception leibnitzienne et intellectualiste; il n'a pas maintenu, au fond, la séparation radicale qu'il avait établie entre la sensibilité et l'entendement; il a vu dans la sensation l'action d'un principe *intelli-*

gible de la Nature, ou d'une chose en soi parente de l'entendement (puisqu'elle est l'objet d'un concept). De là l'hypothèse de l'*entendement intuitif.*

Ellen Bliss Talbot. *Les rapports entre la conscience humaine et son idéal chez Kant et chez Fichte.* (Article publié en anglais.)

Dans la théorie kantienne de la connaissance, la matière et la forme sont entièrement distinctes; et, alors même qu'elles sont inséparables, leur rapprochement est encore extérieur et artificiel. Cependant Kant a conçu un idéal de la connaissance où cette dualité disparaîtrait. Cet idéal a été conçu par lui de deux façons. Au premier degré, l'entendement intuitif s'appliquerait à la chose en soi; la dualité subsiste donc encore. Au second degré, la conscience se prendrait elle-même pour objet, la dualité a donc disparu. — Mais c'est là, aux yeux de Kant, un idéal inaccessible. *Notre* connaissance ne peut consister que dans un élargissement sans fin de l'expérience sensible, et la sensibilité diffère de l'entendement de façon radicale. — La *Critique de la Raison pratique* établit à nouveau cette dualité. Le désir s'oppose à la loi morale, et l'idéal consiste pour l'être raisonnable à supprimer le désir sensible; si la vertu et le bonheur doivent être réconciliés, cette réconciliation, tout extérieure, réclame l'intervention de Dieu. La *Critique du Jugement* n'arrive pas à l'unité, comme on le dit souvent. La contemplation esthétique est d'ordre sensible. Le concept de finalité n'a qu'une valeur subjective. Et Kant insiste sur le caractère suprahumain de l'intuition intellectuelle. — Fichte donne au problème une autre solution. Pour lui également, l'idéal est inaccessible, et la dualité existe. Mais, dans la *Wissenschaftslehre*, cet idéal n'apparaît pas comme purement *négatif*, ainsi qu'il est chez Kant. C'est un idéal *positif*, c'est-à-dire qu'il constitue le principe interne du développement de *notre* connaissance. La matière du Moi lui vient, non pas du dehors, mais du dedans. — Il est vrai que, dans la *Sittenlehre*, la pensée de Fichte, et cela sous l'influence de la morale kantienne, devient hésitante. Il semble, lui aussi, vouloir sacrifier le désir à la moralité. Mais on peut affirmer que l'idéal demeure toujours pour lui l'unité organique de la matière et de la forme. M. Andrew Seth n'a donc pas raison, au fond, de reprocher à Fichte de vouloir faire évanouir la vie consciente. Si l'*Idée du Moi* était réalisée entièrement, ce qui disparaîtrait, ce n'est pas la concience réelle, mais seulement cette conscience imparfaite qui vise à l'unité sans pouvoir sortir du dualisme. En résumé, Fichte entend par l'*idée du Moi* ce que Kant entend par l'*intuition intellectuelle*. Mais l'idéal de Fichte est positif, et l'expérience, au lieu d'être, comme chez Kant, hétérogène à l'idéal, est, chez Fichte, de la même nature que lui. J. Segond.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LE PARI DE PASCAL

Nous ne pouvons savoir si Dieu existe, mais nous devons croire qu'il existe. Telle est la thèse que Pascal s'efforce d'établir par un raisonnement célèbre, connu sous le nom d'*argument du pari*.

Cet argument a été l'objet de remarquables critiques. On ne peut dire cependant qu'il n'y ait plus à y revenir et que la valeur en soit définitivement fixée. Il a généralement paru un paradoxe violent, une forfanterie logique, mais il a été regardé aussi comme le résumé ou le point de départ d'une philosophie profonde (Renouvier) [1]. Tantôt on l'a qualifié d'habile (Droz), tantôt on l'a jugé imprudent (Havet). D'une subtilité qui déconcerte les simples, qui égare même les commentateurs, il peut être troublant, mais il n'est point persuasif, et l'on ne voit pas qu'en fait il ait ou terrassé les incrédules ou édifié les croyants. Écartant ici toutes préoccupations métaphysiques ou religieuses, nous voulons chercher ce qu'il peut logiquement valoir, s'il est sérieux ou s'il est un jeu, s'il est fait pour convaincre ou seulement pour frapper et éblouir les esprits, s'il constitue une preuve, ou n'est qu'un argument, au sens oratoire du mot.

L'idée du pari, appliqué à Dieu et à la religion, n'est point nouvelle. On la signale chez Arnobe [2], chez Raymond Sebond [3], où Pascal a pu la rencontrer. Mais il importe si peu qu'elle soit neuve, qu'au contraire, si elle est juste et fondée, elle ne doit point l'être. « Rien n'est plus commun (en effet) que les bonnes choses... et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde [4] ». Tout d'abord il n'échappe à personne que, dans l'ordre pratique, un moment vient toujours où il faut se résoudre dans l'incertitude, c'est-à-dire parier. C'est une règle fort juste que, lorsque nous sommes dans la nécessité d'agir et qu' « il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions,

1. Voir notamment *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 65 et suiv.
2. Le texte d'Arnobe est cité dans le Dictionnaire de Bayle, art. PASCAL.
3. *Théologie naturelle*, traduite par Montaigne. V. Droz : Le *scepticisme de Pascal*, p. 71, note.
4. Pascal. *De l'Esprit géométrique.*

nous devons, comme dit Descartes, suivre les plus probables, et même qu'*encore que nous ne remarquions pas plus de probabilité aux unes qu'aux autres*, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses, *en tant qu'elles se rapportent à la pratique*, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle [1]. » Nous trouvons déjà ici l'indication d'une théorie du pari, et on ne saurait dire tout à fait de Descartes ce que Pascal a dit de saint Augustin : « Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain sur mer, en bataille, etc.; mais il n'a pas vu la règle des partis qui démontre qu'on le doit [2]. » De la maxime de Descartes il ressort en effet que le pari a beau être en soi irrationnel et aveugle, quand d'un côté il y a pour nous intérêt puissant à agir, et de l'autre impossibilité de connaître par la raison le parti qu'il faut prendre, il devient raisonnable de parier, c'est-à-dire de choisir le parti le plus conforme à notre intérêt, ce choix lui-même ayant lieu suivant des règles posées par la raison. Ainsi défini, le pari est le contraire d'une démarche hardie de la pensée, d'un élan de l'imagination; il ne répond pas à ce goût de l'aventure métaphysique qu'on a appelé « le plaisir du risque » (Guyau); il est une décision sage, calculée, prudente; il est la conclusion d'un procès méthodiquement instruit, la solution raisonnée d'un problème pratique.

Mais Descartes n'a pas appliqué à la religion la théorie du pari, et d'autre part ceux qui, avant Pascal et même après lui (Locke par exemple), ont fait de la question de l'existence de Dieu, ou d'autres analogues, l'objet d'un pari, ne l'ont fait ni avec la même recherche de rigueur logique, ni en vertu des mêmes principes : en effet, ils n'ont pas pris soin préalablement d'établir que nous sommes : 1° incapables de connaître par la raison si Dieu existe ou non, 2° intéressés à résoudre cette question, et capables de découvrir en quel sens il est de notre intérêt de la résoudre. Il suit de là que, comme « Descartes est le véritable auteur du *cogito* », bien qu'il en ait pu trouver l'idée première dans saint Augustin, Pascal est le véritable auteur de l'argument du pari appliqué à Dieu, et, quoi qu'on pense de cet argument, il ne faut point lui disputer l'honneur de l'avoir trouvé.

Voyons comment il le prépare, le justifie et le développe.

1. Descartes. *Discours de la Méthode*, 3e partie.
2. *Pensées*, art. V, 9 *bis*, édit. Havet.

I

L'idée de parier si Dieu existe ne peut venir qu'à celui qui désespère de savoir s'il existe. Parier, c'est trancher par un acte de volonté une question qu'il y a intérêt à ne pas laisser pendante, mais que la raison juge néanmoins insoluble; c'est renoncer à savoir, et se résigner à agir sans savoir, à « travailler pour l'incertain ». Or cette résignation n'est permise qu'à celui à qui il serait prouvé que la connaissance est interdite. Pascal, voulant montrer que nous sommes dans la nécessité de parier sur Dieu, commence donc par poser que nous sommes en effet incapables de le connaître.

Et d'abord qu'est-ce que *connaître*?

Suivant Pascal, il y a deux voies pour aller à la vérité, la « raison » et le « sentiment », partant deux sortes de connaissance : celle qui procède du « cœur », du « sentiment », de « l'instinct » (tous termes synonymes), autrement dit, l'intuition des premiers principes, que Pascal appelle d'un mot la « foi »; — et la connaissance qui vient de la « raison », c'est-à-dire du raisonnement, la vérité démontrée ou discursive, qui est la « connaissance » proprement dite [1].

Pour quiconque chercherait à se maintenir sur le terrain de la connaissance discursive, le « véritable ordre », la « méthode » la plus « éminente » et la plus « accomplie » consisterait à « tout prouver », à tout connaître « par raison »; mais cela est radicalement impossible, et notre connaissance, ainsi entendue, a des bornes; elle s'arrête aux principes; c'est justement où la « foi » commence [2]. Tant s'en faut d'ailleurs que la connaissance qui relève de la foi soit inférieure à celle qui procède du raisonnement. Au contraire, l' « impuissance [à tout connaître par preuves] ne doit servir, dit Pascal, qu'à humilier la raison qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment! Mais la nature nous a refusé ce bien. Elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissance de cette sorte » [3].

Quand Pascal dit que Dieu ne peut être connu, entend-il donc seulement qu'il ne peut être connu « par raisonnement », qu'il ne peut être « démontré », et qu'ainsi il ne doit pas être « pris pour

1. *De l'esprit géométrique.* 1re section.
2. *Ibid.*
3. *Pensées*, art. VIII, 6e édit. Havet.

une proposition [1] », mais qu'il serait plutôt un axiome, un principe intuitivement connu, et par suite d'autant mieux connu qu'il n'aurait pas à être « prouvé » ? En d'autres termes, quand il dit : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison » [2], ne fait-il que transporter dans l'ordre théologique, qu'appliquer à la connaissance de Dieu la distinction platonicienne de la νόησις et de la διάνοια ?

Nous ne le pensons pas. Pascal ne se serait pas exprimé avec tant de force et d'insistance au sujet de l'incognoscibilité de Dieu, s'il avait entendu simplement par là une ignorance de la « raison » et une certitude de la « foi » : il semble bien que, d'après lui, Dieu ne puisse être aucunement connu par les lumières naturelles, par le sentiment non plus que par la raison, qu'il soit inconcevable aussi bien qu'incompréhensible et que nous ne puissions, réduits à nos propres forces, ni prouver son existence ni la sentir. Dieu, dit-il en effet, « n'a nul rapport avec nous ». Il n'y a rien de commun entre sa nature et la nôtre, considérées tant au point de vue métaphysique qu'au point de vue moral, et par exemple entre son éternité et notre existence mortelle, entre sa justice et la nôtre, entre sa miséricorde et la nôtre. Dieu n'a « ni étendue ni bornes » tandis que nous sommes « finis et étendus ». Or nous ne pouvons connaître que ce qui est identique ou analogue à nous. Aussi ne le connaissons-nous point du tout; nous ignorons sa nature et jusqu'à son existence; nous ne savons « ni ce qu'il est ni s'il est » [3].

On a douté que cette thèse fût de Pascal; Bayle prétend que « Pascal ne l'avoue pas », mais « veut seulement s'en prévaloir pour engager les athées à sortir de leur état » [4]. Rien n'est moins exact : quand Pascal pose l'incognoscibilité de Dieu, il ne fait pas une concession à l'incrédule, il parle en son propre nom. Toutefois il n'entend pas dire que nous ne puissions avoir absolument aucune connaissance de Dieu; il soutient seulement que nous n'en avons pas une connaissance *naturelle* ou *innée*. L'homme, puni de la faute originelle par la déchéance, ne peut s'élever de lui-même à l'idée de Dieu; il ne trouve pas cette idée empreinte en son âme, il ne la découvre pas par la réflexion et le raisonnement; mais néanmoins il peut, si Dieu lui en fait la grâce, recouvrer à quelque degré la *connaissanee surnaturelle*, l'intuition ou le sentiment de Dieu, que le péché lui a ôtés.

1. *Pensées*. Art. XXIV, 5.
2. *Pensées*, art. X, 1.
3. *Pensées*, art. VI, 15 *bis*.
4. Dictionnaire, art. PASCAL.

Ainsi entendue, la thèse de l'incognoscibilité de Dieu peut être d'autant mieux attribuée à Pascal, qu'elle rentre dans son système philosophique. Il professe en effet un agnosticisme scientifique aussi bien que théologique, et les premiers principes, soit de la connaissance, soit de l'être, lui apparaissent enveloppés de mystère. Le mystère est à la base de la science. « Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là-dessus, et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose [1]. » Le mystère est aussi à l'origine et dans la nature des choses : « Incompréhensible que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme; que le monde soit créé, qu'il ne le soit pas; que Dieu soit, qu'il ne soit pas, etc [2]... »

Combien de choses, dit la Logique de Port-Royal dans un passage, qui reproduit les idées de Pascal, « sont incompréhensibles dans leur manière et sont certaines dans leur existence! On ne peut concevoir comment elles peuvent être, et il est certain néanmoins qu'elles sont. Qu'y a-t-il de plus incompréhensible que l'éternité, et qu'y a-t-il en même temps de plus certain », de plus universellement reconnu, puisque ceux-mêmes qui refusent d'admettre un Dieu éternel sont obligés d'accorder l'éternité à la matière? « Quel moyen de comprendre que le plus petit grain de matière soit divisible à l'infini, et que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que non seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité? Toutes ces choses sont inconcevables, et néanmoins il faut nécessairement qu'elles soient, puisque l'on démontre la divisibilité de la matière à l'infini, et que la géométrie en fournit des preuves aussi claires que d'aucune des vérités qu'elle nous découvre » [3]. Ainsi nous démontrons plus de choses que nous n'en pouvons concevoir.

Comment expliquer un pareil succès? Pascal en attribue tout l'honneur à la méthode de raisonnement dite *par l'absurde*, qu'il préconise, et dont il fait ressortir en ces termes l'originalité et la puissance logique. « C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible, au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. Et c'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement, et ne pas la nier à

1. *Pensées*, art. X, 1.
2. *Pensées*, art. XXIV, 97.
3. *Logique de Port-Royal*. 4e partie de la méthode, ch. I.

cette marque, mais en examiner le contraire; et si on le trouve manifestement faux, on peut affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est [1]. »

On voit quelle disposition d'esprit toute mystique Pascal apporte dans l'interprétation de la science. Et non seulement il appelle inconcevable ce qui, bien que démontré à ses yeux d'une façon péremptoire et certaine, confond néanmoins la raison (telle la divisibilité indéfinie de l'étendue), mais encore ce qui, par son évidence même échappe à la démonstration : ainsi toute science part de l'incompréhensible, étant hors d'état de définir « aucune des choses qu'elle a pour principaux objets » ; la géométrie, par exemple, « ne peut définir ni les mouvements, ni les nombres, ni l'espace [2] ». L'inconcevable, qui est souvent la conclusion du raisonnement, en est donc toujours le principe; il se trouve à l'origine et au terme de la science; il en est le premier et le dernier mot. Peu importe d'ailleurs à la science qui, selon Pascal, n'a pas à *critiquer*, au sens kantien du mot, et n'a qu'à recevoir sans examen les notions incompréhensibles sur lesquelles elle s'appuie ou auxquelles elle arrive [3].

1. *De l'esprit géométrique*, 1er fragment. Nous exposons les idées de Pascal et ne les discutons pas : nous ne pouvons nous empêcher cependant de faire remarquer combien, dans le passage que nous venons de citer, elles nous paraissent sujettes à critique. Que penser en effet de ce principe : « L'homme ne *connaît* naturellement que le *mensonge*, et ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux »? Le faux existe-t-il donc en lui-même? Est-il donc un absolu? un objet d'intuition? N'est-ce pas au contraire le vrai qui est premier en soi et dans la pensée? Et le raisonnement peut-il être autre chose qu'une chaîne d'intuitions successives du vrai, suppléant à une intuition immédiate? Sans doute le raisonnement nous conduit ainsi à admettre ce que nous ignorions d'abord; mais il ne saurait avoir pour effet d'imposer à notre esprit des conceptions qui le dépassent; il n'opère pas de miracle, comme Pascal tend à le faire croire et le donnerait à penser.

En ce qui concerne, notamment, la divisibilité indéfinie de la matière (le mot *matière* étant pris ici comme synonyme du mot *étendue*, conformément à la doctrine de Descartes), elle ne doit pas, en bonne logique, être considérée comme la conclusion rigoureuse d'un raisonnement par l'absurde, mais simplement comme une *hypothèse* adoptée par les géomètres grecs, en l'absence de toute théorie sur le nombre, pour tourner un obstacle logique. Telle est du moins la thèse soutenue par M. Riquier dans un article encore inédit, ayant pour titre : *De la distinction entre les Sciences déductives et les Sciences expérimentales.*

2. *De l'esprit géométrique.*

3. Sur ce qu'on pourrait appeler le positivisme de Pascal, sur la condamnation qu'il prononce contre la métaphysique en général, contre la critique de la connaissance et la théologie rationnelle en particulier, voir *l'Esprit géométrique* et la *Logique de Port-Royal* (*loc. cit.*). « Le plus grand abrègement que l'on puisse trouver dans l'étude des sciences est de ne s'appliquer jamais à la recherche de tout ce qui est au-dessus de nous et que nous ne pouvons espérer raisonnablement de pouvoir comprendre. De ce genre sont toutes les questions qui regardent la puissance de Dieu, qu'il est ridicule de vouloir renfermer dans les bornes de notre esprit, et généralement, tout ce qui tient de l'infini; car notre esprit

II

Mais l'incognoscibilité de Dieu, telle que Pascal la définit, dépasse celle même des notions scientifiques; car, suivant lui, nous ne pouvons acquérir par nous-mêmes la moindre connaissance de Dieu, nous ne pouvons humainement savoir non seulement ce qu'il est, mais s'il est, et Dieu seul, s'il le veut, peut nous tirer de cet état d'ignorance. Ainsi la *révélation* est nécessaire; c'est à elle qu'il appartient de présenter à l'homme, comme un fait, la vérité théologique qu'il ne saurait, au sens rationnel du mot, connaître ni comprendre, et que, par conséquent il n'a pas le pouvoir de poser.

Telle est du moins la thèse qui découle des principes de Pascal. Est-elle bien soutenable? Est-il même vrai que Pascal l'ait toujours rigoureusement soutenue? Il est certain que, d'après lui, la connaissance de Dieu, en tant que fondée et véritable, est absolument refusée à l'homme. « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ... Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes[3]. » N'avons-nous cependant par les lumières naturelles absolument aucune notion de Dieu? N'y a-t-il à la question religieuse d'autre solution possible que le christianisme ou l'athéisme? C'est ce que Pascal voudrait soutenir, mais il est arrêté par la vérité historique. La religion naturelle des païens est un fait devant lequel il est forcé de s'incliner. Ne pouvant en contester l'existence, il en conteste la signification et la portée; ne pouvant le nier, il l'annule. Il met sur le même rang l'athéisme et le déisme : l'un relève de l'ignorance, l'autre de la fiction. Logiquement ils sont également en deçà de la vraie connaissance de Dieu; moralement, ils sont également, pour le chrétien, un objet de réprobation et d'horreur[1].

Ainsi Pascal rejette entièrement la commune conception de deux religions différentes se complétant et se confirmant l'une l'autre, l'une fondée sur la raison, l'autre sur la révélation. Le Dieu qu'il a en vue, c'est (comme le porte cet écrit fameux qu'on retrouva, après sa mort, cousu dans son habit) « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philosophes et des païens », le Dieu révélé, et

étant fini, il se perd et s'éblouit dans l'infinité, et demeure accablé sous la multitude des pensées contraires qu'elle fournit. Il y a de même une infinité de questions métaphysiques qui, étant trop vagues, trop abstraites et trop éloignées des principes clairs et connus, ne se résoudront jamais; et le plus sûr est de s'en délivrer le plus tôt qu'on peut, et, après avoir appris légèrement que l'on les forme, se résoudre de bon cœur à les ignorer. « Nescire quædam magna pars sapientiæ.»

1. *Pensées*, XXII, 6.

non l'auteur supposé « des vérités géométriques et de l'ordre des éléments[1] ». Par un scrupule de logicien et de croyant, il refuse de faire servir à la confirmation de la religion chrétienne les prétendues preuves de la religion naturelle. Il ne parle de celle-ci qu'avec mépris et dédain; il la juge philosophiquement mal fondée, et d'ailleurs « inutile et stérile ». Aller dire « à ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qui peut les conduire à la connaissance (de Dieu), ne trouvent qu'obscurité et ténèbres », aller leur dire « qu'elles n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'elles verront Dieu à découvert, et leur donner, pour preuve de ce grand et important sujet, le cours de la lune et des planètes, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles; et je vois, par raison et par expérience, que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris. Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle. Elle dit au contraire que Dieu est un *Dieu caché*, et que, depuis la corruption de notre nature, il les a laissées dans un aveuglement dont elles ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée. *Nemo novit Patrem nisi Filius, et cui Filius voluit revelare*[2]. »

Ainsi « la foi est un don de Dieu », vérité profonde que le christianisme est seul à proclamer. « Les autres religions ne disent pas cela de leur foi; elles ne donnaient que le raisonnement pour y arriver, qui n'y mène pas néanmoins... C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour *prouver* Dieu; tous tendent à le *faire croire*[3]. »

La révélation d'ailleurs ne nous donne elle-même de Dieu qu'une connaissance imparfaite et bornée; si elle nous marque clairement son existence, elle laisse subsister entière l'incompréhensibilité de sa nature. Dieu ne se révèle pleinement à ses élus que dans la « gloire[4] ». Aussi le christianisme, tout rayonnant qu'il est de sublimes clartés, demeure-t-il pour nous, en cette vie, plein d'obscurités et de mystères; il est une religion surnaturelle et se donne comme telle; jamais les chrétiens ne cherchent à prouver leur foi, et « il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison ». Qui les blâmerait en effet « de ne pouvoir rendre raison de

1. *Pensées*, XXII, 3.
2. *Pensées*, XXII, 2.
3. *Pensées*, XXV, 40; X, 6.
4. « Par la foi nous connaissons son existence; par la gloire nous connaîtrons sa nature. » X, 1.

leur créance, eux qui professent [que leur religion est] une religion dont ils ne peuvent rendre raison? Ils déclarent, en l'exposant au monde, que c'est une sottise, *stultitiam*; et puis, vous vous plaignez qu'ils ne la prouvent pas! S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole; c'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens [1]. »

Acceptons donc la révélation telle qu'elle est, avec ses obscurités et ses lacunes : la révélation étant posée, comment la foi naîtra-t-elle en nous? C'est là une question qui demande à être éclaircie, car, bien que notre esprit soit, par hypothèse, en état de connaître Dieu, *par révélation* (*ex auditu*), cependant, même après la révélation, il ne s'élève pas de lui-même à Dieu, c'est Dieu qui descend en lui, et qui seul peut lui donner la foi. Mais d'autre part Dieu ne donne la foi qu'à ceux qui *se tournent* déjà vers lui. Comment, de notre part, cette *conversion* est-elle possible? Au point de vue de la raison, la question de l'existence de Dieu, étant insoluble, nous laisse indifférents; mais au point de vue de notre intérêt, il n'en est plus de même : notre vie doit changer du tout au tout, suivant que Dieu est ou n'est pas. Notre destinée est en jeu; une alternative se pose, redoutable et tragique : du parti que nous prendrons dépend notre bonheur à venir. Il s'agit ici, non pas proprement de *foi*, mais de *salut*, non pas de vérité métaphysique, une telle vérité étant inaccessible, mais d'utilité pratique; il s'agit, non pas d'adopter une croyance qui réponde aux besoins de l'âme, mais de se tracer une règle de vie qui assure des chances de bonheur; et la condition à laquelle Dieu, d'après Pascal, subordonne expressément le don de sa grâce, c'est que nous commencions par comprendre notre véritable intérêt, et par y conformer notre conduite. Cherchons donc quel est le parti le plus avantageux et le plus sûr, jouons serré, soyons habiles et prudents : tel est le sens du pari, lequel rentre ainsi dans la doctrine janséniste du *tutiorisme*, que Pascal a soutenue dans les *Provinciales*, et qu'il continue à soutenir dans les *Pensées* [2].

« Dieu, dit-il, est ou n'est pas. De quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous? Par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez défendre nul des deux. » N'accusez donc pas d'erreur ceux qui ont fait un choix (les

1. *Pensées*, X, 1.

2. Pour l'exposé du *tutiorisme* de Pascal, voir Janet : *la Morale*, liv. III, ch. III, le *Probabilisme moral*.

chrétiens), car vous ne savez s'ils se trompent. « Non; mais je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix; car encore que celui qui prend croix et l'autre *ne soient pas en faute l'un plus que l'autre*, ils sont tous deux en faute; le juste est de ne point parier. — Oui, mais il faut parier : cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. » En vain vous essayez de rester neutre; vous ne savez que croire, et vous voudriez ne rien croire; mais ne rien croire équivaut pratiquement à croire que Dieu n'est pas, à vivre en conséquence, et c'est là prendre un parti. « Lequel prendrez-vous donc?... Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous *intéresse* le moins (ce qui engage, peut léser le moins vos intérêts). Pesons le gain et la perte, en prenant croix, que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter [1]. » N'est-ce pas « admirable »? Conçoit-on un pari plus avantageux? Cela est même trop beau, et nous n'osons y croire. C'est pourtant ce que Pascal prétend établir par un raisonnement mathématique.

Par malheur, ce raisonnement est indiqué, non développé; la rédaction en est incorrecte, elliptique, obscure; il est d'ailleurs en soi compliqué et subtil; pour le rendre intelligible, il a fallu paraphraser le texte, en combler les lacunes, rétablir la suite des idées. Nous mettons le texte de Pascal en regard de notre commentaire; le lecteur jugera si nous l'avons serré de près et traduit fidèlement.

III

A. Voyons [2]. Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager. Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur.

Voyons. Imaginez que l'on vous force à jouer, et que les conditions soient réglées comme il suit : si vous prenez pile et gagez que Dieu n'est pas, vous gardez la vie avec ses vains plaisirs, et ne gagnez rien; si vous prenez croix et gagez que Dieu est, vous vous abstenez des vains plaisirs, et risquez également, soit de ne rien gagner, soit de gagner une vie vraiment heureuse et deux fois plus longue : puisque vous êtes forcé de prendre pile ou croix, et

1. *Pensées*, art. X, 1, édit. Havet.
2. *Pensées*, art. X, 1, édit. Havet.

qu'il y a, dans le dernier cas de cette alternative, deux vies à gagner contre une avec des risques égaux de perte et de gain, vous agirez sagement en prenant croix. Imaginez que l'on vous force à jouer en vous imposant les mêmes conditions, avec cette seule différence qu'il y ait maintenant trois vies à gagner contre une : ici encore, et à plus forte raison, vous devez prendre croix. Que dire alors du cas où, le jeu étant obligatoire, et toutes les conditions restant d'ailleurs les mêmes, il y a à gagner contre une vie toute une éternité de vie et de bonheur?

Pascal, après avoir formulé sa conclusion, reprend son argumentation, mais veut la rendre plus convaincante encore, en partant d'un cas hypothétique où le joueur qui prend croix aurait, en regard d'une chance de gain, non plus une chance de perte, mais une infinité.

B. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous,... s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner[1]. Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un

Si, sur une infinité de chances toutes égales, il s'en trouvait, pour le joueur qui prend croix, une seule favorable, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux; à plus forte raison pour avoir trois, quatre, cinq; à plus forte raison pour gagner une infinité de vie infiniment heureuse. Or, il y a justement ici, contre un risque fini, une infinité de vie infiniment heureuse à gagner; et, en regard de la chance favorable

1. Cette phrase est inintelligible, comme M. Havet en a très justement fait la remarque (*Pensées*, t. I, p. 150, note 2). Aussi estimons-nous qu'il y a une lacune dans le manuscrit de Pascal, et qu'il faut lire : « *à plus forte raison* s'il y avait, une infinité de vie infiniment heureuse à gagner. » Par la simple addition de ces mots « *à plus forte raison* », la suite logique des idées, qu'il était impossible d'apercevoir, nous semble rétablie de la façon la plus naturelle. C'est pourquoi nous avons cru devoir adopter, dans le passage ci-dessus, la ponctuation suivante : « *pour vous,... s'il y avait* », alors que la ponctuation constamment usitée est : « *pour vous, s'il y avait* ».

hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela est tout parti. Partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini, aussi prêt à arriver que la perte du néant.

procurant un gain infini, il n'y a plus, contrairement à ce que nous supposions, qu'un nombre fini de chances de perte. Le partage est tout fait : pouvant gagner l'infini contre le fini, et n'ayant pas, en regard de la chance favorable, une infinité de chances contraires, vous n'avez point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il est déraisonnable de se décider, en prenant pile, à garder la vie, qui n'est qu'un néant, plutôt que de courir, en prenant croix, la chance d'un gain infini, tout aussi probable que la perte de ce néant.

Enfin Pascal répond aux incrédules qui contestent le néant de la vie.

C. Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si l'on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde ; et que l'infinie distance qui est entre la *certitude* de ce qu'on s'expose, et l'*incertitude* de ce qu'on gagnera, égale le bien fini qu'on expose certainement à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas : aussi tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on s'expose et l'incertitude du gain; cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre. Mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde, selon la proportion des hasards de gain et de perte, et de là vient

Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si l'on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde ; et que l'infinie distance qui est entre la *certitude* qu'on s'expose et l'*incertitude* si l'on gagnera, rétablit l'égalité entre le bien fini, qu'on expose certainement, et l'infini, qui est incertain. Cela n'est pas : ainsi, tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude qu'on s'expose et l'incertitude du gain ; cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre. Mais la proportion entre l'incertitude de gagner et la certitude qu'on hasarde est la même qu'entre le nombre des hasards de gain et celui des hasards de

que, s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal; et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain : tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain et de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif; et si les hommes sont capables de quelques vérités, celle-là l'est.

perte, et de là vient que, s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal; et alors la certitude qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain : tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand, à un jeu où l'on risque également soit de gagner, soit de perdre, il n'y a, avec l'infini à gagner, que le fini à hasarder. Cela est démonstratif; et si les hommes sont capables de quelques vérités, celle-là l'est.

La conclusion où Pascal s'efforce d'aboutir est la suivante : « Le jeu étant obligatoire, vous avez tout intérêt à prendre croix, et il serait déraisonnable de prendre pile. » Cette conclusion est-elle légitime? Pour en juger, nous distinguerons deux hypothèses, suivant qu'aux yeux du joueur, l'ensemble des plaisirs de la vie, que pour la commodité du discours nous nommerons désormais l'*enjeu*, est ou non de quelque valeur.

Première hypothèse. — L'enjeu est de quelque valeur aux yeux du joueur.

Le raisonnement de Pascal est basé sur l'arffirmation suivante : « Si, d'une part, en prenant pile et gardant les plaisirs, vous êtes certain de ne rien gagner; si, d'autre part, en prenant croix et renonçant aux plaisirs, vous risquez également soit de ne rien gagner, soit de gagner deux, trois, quatre vies contre une : vous agirez sagement en prenant croix. » Or, dans l'hypothèse actuelle, une pareille affirmation n'a rien d'évident : on conçoit en effet, puisque les risques sont égaux, que le joueur hésite à sacrifier, pour un gain incertain, les biens certains de la vie présente, et l'on ne voit pas, s'il se décide finalement à les garder, que ce choix ait rien de blessant pour la raison. Quant au cas imaginé ensuite pour renforcer le raisonnement, et où l'on n'aurait, en prenant croix, qu'une seule et unique chance favorable en regard d'une infinité de chances contraires, il ne saurait donner lieu à la moindre hésitation, et quiconque se déciderait à courir cette chance unique commettrait, à n'en pas douter, la plus grave imprudence.

Que si le gain, au lieu d'être fini, est infini, le jeu devient assuré-

ment plus passionnant, mais il n'en est pas plus sûr, et les conclusions précédentes subsistent.

Deuxième hypothèse. — L'enjeu est sans valeur aux yeux du joueur.

Les arguments développés dans les alinéas *A* et *B* établissent de la façon la plus convaincante qu'une semblable hypothèse, excluant tout risque, entraîne, pour le joueur qui recherche son intérêt, l'obligation de prendre croix.

Ainsi, des deux hypothèses successivement examinées, la dernière seule aboutit à la conclusion voulue. Le texte des *Pensées* nous indique d'ailleurs clairement qu'aux yeux de Pascal l'enjeu est en effet sans valeur, et que telle est bien l'hypothèse dans laquelle il entend raisonner : car les alinéas *A* et *B*, dont la dialectique est alors d'une force invincible, contiennent à cet égard les indications les plus nettes. « Si vous perdez, *vous ne perdez rien* », dit l'auteur au début de son discours[1]. Et plus loin[2] : « Il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini, aussi prêt à arriver que la *perte du néant* ».

Pascal toutefois, ayant en vue la conversion du prochain, ne croit pouvoir se borner à une argumentation dont le principe est contesté par ceux-là mêmes qu'il se propose de convertir, et, avant de s'adresser à leur « cœur » comme il compte le faire par la suite, il veut soumettre leur « raison » et lui imposer, par la force de la logique, la vérité du principe : tel est l'objet de l'alinéa *C*. Quelle en peut être la vertu convaincante, nous le devinons dès maintenant : car il n'est d'autre ressource, si l'adversaire se refuse à concéder la seconde hypothèse, que d'en admettre provisoirement la fausseté, c'est-à-dire d'argumenter à nouveau en partant de la première, incompatible, ainsi que nous l'avons montré, avec les conclusions de la seconde. Mais Pascal ne recule pas devant une discussion ainsi posée, et il entreprend de prouver que si l'on attribue pour un instant une valeur réelle à l'enjeu, on aboutit à cette contradiction que l'enjeu n'a pas de valeur; de ce point, une fois établi, résultera, par réduction à l'absurde, que la seconde hypothèse est bien la seule qui puisse *effectivement* se présenter. Examinons sa démonstration.

Tout le monde sait quelle sorte de fascination exerce sur Pascal la pensée de l'infini, avec quelle puissance il l'évoque, et aussi avec quelle variété d'éloquence. Tantôt c'est un trait rapide, une formule

1. Quelques lignes avant l'alinéa *A*.
2. Fin de l'alinéa *B*.

brève et saisissante : « L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien. Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant [1]. » Tantôt c'est une suite d'images grandioses, vivants reflets de l'univers matériel : « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté ; qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent ; qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers ; que la terre lui paraisse comme un point, au prix du vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent... Nous avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part... Notre imagination se perd dans cette pensée... Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini [2] ? »

Or, constatant d'une part la force de cette impression chez Pascal, considérant d'autre part le texte de l'alinéa *C*, nous avons acquis la conviction qu'au moment où Pascal l'écrivait la pensée de l'infini se présentait à lui enveloppée d'une image matérielle, et que cette image, une fois retrouvée, fournirait une sorte de *clef* pour l'interprétation du passage.

Voici donc la *clef* que nous proposons :

De même que les masses prodigieuses des astres, perdues dans l'espace à des distances prodigieuses, nous apparaissent comme des points lumineux, tandis que, si elles étaient près de nous, rien ne semblerait plus à côté d'elles qu'impalpable poussière : de même l'infini, s'il est infiniment distant, est comparable au fini, mais, s'il est à une distance finie, le réduit à un néant par sa seule présence.

Ce principe étant posé, ou, si l'on préfère, cette métaphore étant admise à titre de principe, on aperçoit, non sans surprise, mais avec une entière netteté, le singulier mirage dont Pascal semble avoir été la dupe, et l'on renoue fort aisément, comme il suit, la chaîne toute mystique de ses déductions :

Si le *fini* et l'*infini* sont à une *distance finie* l'un de l'autre, le fini est un pur néant [3].

Or : 1° l'enjeu que vous risquez certainement est *fini* ; 2° le gain que vous en retirez incertainement est *infini* ; 3° entre ce gain infini, dont vous êtes incertain, et ce risque fini, dont vous êtes certain,

1. *Pensées*, édit. Havet, art. X, 1 *bis*.
2. *Pensées*, édit. Havet, art. I, 1.
3. C'est, presque textuellement, la phrase de Pascal citée plus haut : « Le *fini* s'anéantit en *présence* de l'*infini*, et devient un pur néant. »

il n'y a qu'une *distance finie* : car l'incertitude du gain et la certitude du risque sont entre elles dans la même proportion que le nombre des hasards de gain et celui des hasards de perte, par suite égales entre elles comme le sont ces nombres, par suite non infiniment distantes l'une de l'autre.

Donc l'enjeu est un pur néant.

Donc il est contradictoire de lui attribuer une valeur réelle.

Telle est, en substance, la démonstration de l'illustre mathématicien. Comme si une métaphore, quelque attrait qu'elle offre à l'imagination, pouvait servir de base à un raisonnement! Comme si les mots *certitude du risque*, *incertitude du gain* pouvaient ici traduire autre chose que des impressions purement morales, variant d'un homme à l'autre, d'un moment à l'autre, et échappant, dans leurs insaisissables nuances, à toute évaluation arithmétique, à toute figuration géométrique! Comme si l'absence de définitions précises, l'ambiguïté et le vague dans les termes, n'étaient pas la négation de toute logique! Comme si l'attachement aux biens de la vie (car l'attribution d'une valeur réelle à l'enjeu ne signifie pas autre chose) pouvait impliquer contradiction [1]!

En résumé, la nécessité du jeu étant posée, Pascal, ainsi qu'il le déclare expressément, raisonne dans l'hypothèse d'un enjeu sans valeur; il établit de la façon la plus convaincante qu'une semblable hypothèse, excluant tout risque, entraîne, pour le joueur qui recherche son intérêt, l'obligation de prendre croix; puis, s'attaquant à l'hypothèse contraire, il soutient, mais sans succès, qu'elle implique contradiction.

Le pari sans risque, il le discute à fond, montre nettement où est l'avantage, multiplie les arguments et les preuves; le pari avec risque, il en nie la possibilité, et, déçu par un raisonnement faux, se croit fondé à dire que l'idée même en est absurde.

IV

Mais l'argumentation de Pascal, quelle qu'en soit la faiblesse, rencontrera toujours des adhésions. Supposons que, l'ayant jugée convaincante, on ait parié et pris croix. Qu'en résultera-t-il? A vrai dire, peu de chose, car, ayant parié, on n'aura pas la foi.

1. Nous appelons l'attention du lecteur sur les redites de l'alinéa *C*, et sur l'effort visible qu'y fait Pascal pour suppléer à l'insuffisance des preuves par des affirmations répétées : « *Il ne sert de rien de dire. Cela n'est pas. Cela est faux. Cela est démonstratif.* Si les hommes sont capables de quelques vérités, *celle-là l'est.* »

Suivant Senancour, Pascal aurait dit cette « puérilité » : *Croyez parce que vous ne risquez rien de croire et que vous risquez beaucoup en ne croyant pas.* Ce raisonnement, ajoute-t-il, « est décisif quand il s'agit de la *conduite*; il est absurde, quand c'est la *foi* qu'on demande[1] ». Senancour commet ici une méprise. Pascal a reconnu lui-même en termes exprès que l'argument du pari n'est pas *édifiant* au sens propre, nous voulons dire n'est pas de nature à édifier la foi. Il prête en effet ces paroles à un interlocuteur imaginaire : Je me rends à vos raisons, « mais j'ai les mains liées et la bouche muette, on me force à parier et je ne suis pas en liberté; on ne me relâche pas, et *je suis fait de telle sorte que je ne puis croire.* Que voulez-vous donc que je fasse[2] ? »

Si cela est sans réplique, si, de l'aveu de Pascal, et selon la remarque fort juste de Senancour, on ne croit pas par cela seul qu'on est résolu à croire, qu'a donc pu prétendre et qu'a prétendu en effet Pascal? Simplement combattre les préjugés contraires à la foi. Son argumentation est négative, réfutative (*destruens*), non démonstrative ou édifiante (*construens, ædificans*), pour parler comme Bacon.

Interprétée ainsi, elle ne laisse pas d'avoir une importance capitale pour qui sait comment la foi s'établit en nous. Les vérités divines, dit Pascal, « ne tombent pas sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît[3] ». Que la raison, incapable de connaître ces vérités, mais comprenant l'intérêt qu'il y a à les admettre, nous accorde seulement la possibilité ou la faculté de croire, et laisse opérer la grâce. Qu'elle se juge elle-même, qu'elle avoue son « impuissance », reconnaisse ses bornes, et qu'elle laisse place à la foi, cet état supérieur, semblable à l'enfance, dont il reproduit l'innocence et la candeur. *Nisi efficiamur sicut parvuli!*

Toutefois la neutralité bienveillante de la raison ne suffit pas encore à assurer le triomphe de la foi.

« Qu'il y a loin en effet, dit Pascal, de la connaissance de Dieu à l'aimer[4] ! » La foi est un « sentiment », elle s'adresse au « cœur » ou à la « volonté », la *volonté*, telle que l'entend Pascal, étant « l'ensemble des désirs naturels communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux ». Mais depuis le péché, la « volonté », pas plus que la raison, ne conduit naturellement à la foi; étant corrompue, elle peut s'éloigner de sa fin, et se porter sur des objets indignes,

1. Senancour : *Obermann*, lett. XXIV.
2. *Pensées*, art. X, 1.
3. *De l'esprit géométrique.*
4. *Pensées*, XXV, 21.

« aussi forts, quoique pernicieux en effet, pour la faire agir que s'ils faisaient son véritable bonheur »[1]. « Tous les hommes recherchent d'être heureux[2] », et comme jamais personne ne l'a été sans la foi) qui est « le véritable bien », tous devraient tendre à Dieu ; la plupart néanmoins s'en éloignent, parce que leur volonté est déréglée, comme leur esprit est aveugle. Il faut donc, pour rétablir l'homme dans la dignité de sa nature première et le ramener à Dieu, purifier son cœur, le guérir de ses passions, comme il a fallu *critiquer* sa raison, la délivrer de ses erreurs et de ses préjugés dogmatiques. L'analogie va plus loin encore : il faut que l'esprit, comme le cœur, redevienne humble, candide. Il le deviendra en se soumettant à ces pratiques de la dévotion dont on ne comprend pas d'abord le sens et la portée, dont on ne peut prévoir, sans en avoir fait l'expérience, les effets indirects et lointains. « Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin ; vous voulez vous guérir de l'infidélité (manque de foi, incrédulité), et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire, et vous abêtira[3]. »

En résumé, selon Pascal, rendre à l'esprit son innocence et au cœur sa pureté, et préparer ainsi le terrain à la grâce, c'est la seule manière d'édifier la foi. Toute la démonstration de la vérité chrétienne consiste à convaincre l'esprit, à persuader le cœur qu'il ne faut pas résister à cette vérité. L'esprit ne risque rien à croire : la foi lui révèle un ordre de vérités qu'il ignore, et ne l'oblige à renoncer à aucune de celles qu'il peut naturellement connaître. La volonté ne risque rien non plus à embrasser le genre de vie et les sentiments chrétiens ; elle ne sacrifiera rien pour cela du bonheur présent. « Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable. A la vérité vous ne serez pas dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices. Mais n'en aurez-vous point d'autres[4]? »

Nous voilà rassurés, et même convaincus, persuadés, mais non

1. *De l'Esprit géométrique.*
2. *Pensées,* VIII, 2.
3. *Pensées,* X, 1.
4. *Pensées,* X, 1.

encore croyants. — Laissez faire Dieu ; vous allez le devenir! La foi est un don de Dieu, une inspiration de la grâce. Vous vous êtes mis en état de la recevoir; vous avez ôté les « obstacles » ; vous n'avez pu vous la donner. Mais elle se donnera elle-même à vous.

Voici comment. « Il y a trois moyens de croire : la *raison*, la *coutume*, l'*inspiration*. » On s'achemine vers la foi par la « *raison* », en « ouvrant son esprit aux preuves » ; on « s'y confirme par la *coutume* » ; mais « les *inspirations* seules peuvent faire le vrai et salutaire effet ». Remarquons que les preuves dont il s'agit sont *historiques*, non philosophiques; c'est « l'Écriture et le reste », que Pascal tient *a priori* pour valables et ne songe pas à soumettre à la critique; dans le pari, cela s'appelle « le dessous du jeu ». La foi fondée sur les témoignages (*fides ex auditu*) est d'ailleurs imparfaite, elle reste extérieure, ne s'adresse qu'à l'esprit. Mais par la dévotion, l'ascétisme, on se dégage des passions humaines, on développe en soi les sentiments chrétiens, on ouvre les voies à la grâce, à l'inspiration, laquelle seule donne la foi véritable, celle qui « est dans le cœur »[1].

Quand la foi véritable est entrée dans l'âme, qu'elle a pris possession de toutes ses facultés, de la raison et du cœur, qu'elle est devenue une « certitude » et une « joie », alors elle oublie son point de départ, les angoisses, les doutes dont elle s'est affranchie, elle croit avoir toujours joui de la sécurité et de la paix enfin rencontrées. « Je vous dis que vous y gagnerez (à parier) en cette vie, et que, *à chaque pas que vous ferez dans ce chemin*, vous verrez tant de certitude d'un côté et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous reconnaîtrez *à la fin* que vous avez parié pour une *chose certaine, infinie*, pour laquelle vous n'avez rien donné[2]. » En d'autres termes, la foi n'est pas la même aux différents degrés de son développement, quand elle cherche sa voie et croit l'avoir trouvée ; elle avoue d'abord qu'elle se fonde sur un pari à l'issue douteuse, puis elle se prévaut à la fin du gain réalisé ou de la certitude obtenue.

Telle est bien en effet l'évolution naturelle de la croyance : quand on a la foi, on croit tenir la preuve, ou plutôt on s'en passe, on la juge superflue.

Dira-t-on que la foi est alors illogique? Mais le mot ne convient pas. La foi est « un don de Dieu », non « un don de raisonnement ». Les vérités de la foi ne relèvent que d'elles-mêmes, elles ne sauraient être appuyées sur d'autres vérités; il faut les recevoir gratuitement, c'est-à-dire sans preuves. D'ailleurs l'ordre dans lequel

1. *Pensées*, XXIV, 42.
2. *Pensées*, X, 1.

on s'élève à ces vérités est « tout contraire à l'ordre... naturel aux hommes dans les choses naturelles ». La dialectique de la foi est le *renversement* de la logique humaine. Dieu « a voulu que les vérités divines entrent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur... Au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints, au contraire, disent, en parlant des choses divines, qu'il faut les connaître pour les aimer, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles maximes[1] ».

Autrement dit, la foi se justifie par elle-même et par ses effets. Il ne s'agit pas de la prouver, mais de l'éprouver, d'en faire l'*expérience*. C'est cette expérience qui serait décisive. Mais souvent on refuse de la tenter, de se soumettre aux conditions en dehors desquelles elle ne saurait se produire. « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous dis : Vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs. Or c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi. Je ne le puis faire, ni partant *éprouver la vérité de ce que vous dites*. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs, et *éprouver si ce que je dis est vrai*[2]. »

Pascal nous conjure donc de faire l'expérience de la foi, et il nous répond du succès, d'un succès qui réalise et dépasse toutes les espérances. Il va jusqu'à dire : « *Naturellement* même, cela vous fera croire, et *vous abêtira* ; » et il ne s'aperçoit pas que ce mot « *naturellement* » est en contradiction flagrante avec la théorie janséniste, d'après laquelle la foi est une grâce, une faveur particulière de Dieu ; il ne voit pas non plus que ce mot « *vous abêtira* » est absolument inconciliable avec les assurances qu'il nous donne que l'esprit ne risque rien à croire, ni la volonté à s'assujettir aux pratiques de l'ascétisme.

Et maintenant, que penser d'une expérience qui se présente ainsi : Pour entrer dans l'état d'âme du croyant, vous dépouillerez votre nature, vous ferez table rase de vos instincts, de vos sentiments, de vos conceptions du bonheur? A ne considérer le pari qu'au point de vue logique, le refus de prendre croix n'aurait rien, avons-nous dit, de blessant pour la raison. Mais si nous nous mettons en face des conditions réelles du pari, nous devons dire qu'il y aurait au contraire folie à prendre croix. Car la foi n'est pas telle que Pascal quelquefois la présente : elle ne se superpose pas simplement à la raison ; elle n'a pas pour effet de reculer les bornes de notre esprit sans entraver son développement naturel, et de lui donner ainsi accès dans un monde qui lui serait naturellement fermé. En réalité, elle

1. *De l'esprit géométrique.*
2. *Pensées*. X, 3.

exige l'abdication de notre raison, l'immolation de nos sentiments. Cet anéantissement de notre personnalité n'est-il pas le plus grand danger que nous puissions humainement courir?

Pascal néanmoins voit ce danger d'un œil indifférent. « Qu'avez-vous à perdre? » nous dit-il. Tout rempli de ses idées théologiques, il n'entre pas dans l'esprit de l'homme purement homme, et son « discours » s'adresse exclusivement à celui qui admet déjà, sinon le péché originel et la déchéance de l'homme, du moins la faiblesse de la raison, la vanité du bonheur terrestre, et toute cette philosophie pessimiste que lui-même a tirée du dogme chrétien. Mais tout esprit qui n'a que la raison pour guide, et qui croit à la dignité naturelle de l'homme et à la possibilité du bonheur, ne peut manquer de considérer l'argumentation du pari à la fois comme une monstruosité logique et une énormité morale.

La dureté d'un pareil jugement trouverait au besoin sa justification ou son excuse dans la remarque célèbre de Pascal sur « la différence entre les hommes » ou l'originalité des esprits. Pascal est lui-même l'esprit le plus « original », c'est-à-dire le plus personnel, le plus fermé et le plus hautain. Il heurte de front l'opinion de ses adversaires et le sens commun; il s'attache à son « sens propre »; il suit et développe ses idées, donnant à chacune sa valeur particulière, et invoquant pour toutes l'appui du système général qui les lie. On ne peut entrer en discussion avec lui; il faut accepter ou rejeter en bloc sa doctrine Avec cela il est si passionné, si ardent dans sa foi, qu'il a recours, pour la défendre, aux pires sophismes, et la forme de son raisonnement n'est pas moins contestable que le fond de ses idées. Nul ne fait mieux comprendre et mesurer l'abîme qui existe entre les esprits, particulièrement celui qui sépare le philosophe et le croyant. Mais sa sincérité est évidente, sa franchise absolue; et quelles que soient l'immoralité de ses thèses et la faiblesse de ses raisonnements, on continue à respecter son caractère et à admirer son génie. Il ne plaide jamais, il expose loyalement sa doctrine, dans toute son intransigeance et sa raideur. Il apporte son esprit de précision, c'est-à-dire de loyauté encore, jusque dans l'erreur; par là il en prépare la réfutation, qu'il rend relativement aisée; il la dénonce en l'énonçant. Il nous fait éprouver à la fois le plus grand respect pour sa personne et la plus grande aversion pour ses idées. Mais il doit être permis de sentir la force de son esprit sans en subir la fascination, et partant, de le juger, ou plutôt de juger ses opinions, aussi sévèrement que nous l'avons fait.

L. DUGAS et CH. RIQUIER.

DE
L'INDIVIDUALISME RELIGIEUX

Partout dans le monde social il y a lutte, influence réciproque, ou accord final entre deux forces contraires : l'*individualisme* et ce qui n'a pas encore reçu de nom technique et ce que nous proposons d'appeler le *sociétarisme*, dont la limite extrême est le collectivisme, de même que la limite extrême de l'individualisme est l'anarchisme théorique. Tandis que le sociétarisme à ses divers degrés consiste essentiellement dans une adaptation réciproque, dans une *coordination* des hommes entre eux, suivie d'une *subordination*, d'une *hiérarchisation*, de telle sorte que la société puisse communiquer sa force et ses avantages à tous moyennant l'abandon qu'elle demande à chacun formellement d'une partie de sa liberté, et virtuellement d'une partie de ses affections, de ses idées; l'individualisme rejette toute espèce de joug et toute union forcée, même toute union volontaire si elle devient indissoluble; il se renferme dans le moi, tandis que le sociétarisme s'absorbe souvent dans le non-moi. Or voici que ces deux principes sont situés aux antipodes l'un de l'autre. Ce qui répugne le plus à l'individualisme, c'est moins la coordination que la subordination ; il est essentiellement anti-hiérarchique, et si, par nécessité sociale, il veut bien se soumettre quelquefois à une autorité suprême, celle de la loi qui règne comme une divinité lointaine, il ne se soucie pas de subir les nombreux intermédiaires qui s'interposent entre la loi et lui, il lui semble alors porter toute une chaîne de servitude.

Chacun de ces deux principes a sa valeur propre, et quoique d'un camp à l'autre, comme toujours, on refuse de reconnaître celle de l'adversaire, le juge impartial n'hésite pas à penser que l'élimination de l'un d'eux serait un malheur certain et grave. Sans des individualités préexistantes la société n'aurait pu se former, puisqu'un tout ne peut exister sans ses parties; mais il n'y a là qu'un état d'une durée très brève, et la base psychologique n'a été qu'une base, car de bonne heure, les individus se sont rencontrés, choqués d'abord peut-être, mais ensuite alliés ou soumis. Ce n'est qu'après cette

mise en société que les individualités se détachant ont apparu de nouveau, mais avec plus de consistance et d'importance. C'est que l'individu recueille beaucoup de la Société qui le renferme, de même qu'un corps, de tous les éléments ambiants et de tous ceux qu'il s'incorpore par intrasusception ; sans ces éléments nouveaux, il serait soi-même, mais n'aurait que la valeur d'un soi, sans culture, sans développement, il lui faudrait recommencer toutes les sciences, tous les arts, et le progrès serait impossible. De même, à son tour sans l'individu et même sans l'individu ayant une individualité très marquée, la société verrait ses progrès s'arrêter, elle reproduirait toujours ceux qui sont acquis sans y ajouter, ne ferait jamais que s'imiter elle-même, continuant le mouvement commencé, mais par la seule force d'inertie. C'est à son tour l'individualisme qui, par l'initiative, la spontanéité qui lui est propre, lui donnera un nouveau branle. Tous les grands progrès, ceux qui ont d'un seul coup franchi plusieurs étapes, sont l'œuvre de solitaires. C'est ainsi qu'individu et société peuvent et doivent rivaliser non pour s'éliminer, mais pour se promouvoir.

Les caractères des individualistes et des sociétaristes sont très différents, ainsi que l'influence que leur doctrine et leur condition ont sur leur vie. Le sociétariste a une grande tendance à l'adaptation, à l'imitation qui, loin de le gêner, le guident ; il ne s'écarte point du chemin commun, il se place volontiers à son rang hiérarchique, et ce n'est pas seulement sociologiquement, mais psychologiquement, qu'il agit ainsi. Il accepte et s'assimile facilement les idées courantes, les idées moyennes. Sans doute, s'il se place aux extrémités du sociétarisme sur les bancs du collectivisme, il n'en est pas ainsi, car il s'écarte de l'opinion majoritaire. Mais même alors il se rattache à une école dont il suit exactement les leçons sans se permettre d'y déroger, pour avoir quelquefois sur un point une opinion contraire ; il demeure seulement sociétaire d'une autre société plus associée. Ce caractère du sociétariste empêche les progrès considérables, éloigne ceux de l'avenir, mais il a le grand avantage de conduire la société sans secousse, de laisser fonctionner très régulièrement tous ses rouages et de ne point compromettre dans de graves et nouvelles erreurs. En outre, cette doctrine est favorable à ses adhérents ; de par leur esprit hiérarchique, tant en la forme qu'au fond, ils plaisent beaucoup, leur docilité les élève sans cesse. La fortune, les honneurs, le pouvoir sont presque constamment aux sociétaristes, surtout aux sociétaristes moyens ou qui le deviennent par la formation d'autres partis extrêmes.

Les individualistes, au contraire, ordinairement en petit nombre,

ont un caractère qui s'adapte difficilement aux conditions et aux idées sociales. Ils sont impatients du joug, réfractaires; loin de chercher à complaire à l'opinion, ils la heurtent volontiers, quelle que puisse être leur ambition personnelle, car ils espèrent parvenir par d'autres moyens. Ils s'isolent dans leurs opinions, comme dans leur vie. C'est précisément de cette contradiction constante que jaillissent des vérités qui autrement seraient restées inconnues. Ils sont ou précurseurs ou novateurs, leur état psychologique les isole autant que leurs tendances sociologiques. Ils ont en horreur l'imitation, cette discipline intérieure. Leur force est donc très grande, et les sociétaristes eux-mêmes, s'ils veulent se retremper, sont obligés de se faire transitoirement solitaires comme les premiers. Mais par là même ils restent minorité; leur mission n'a pour la plupart des hommes aucun attrait, et eux-mêmes n'éveillent pas de sympathie; leur solitude n'appelle que la solitude. Cette doctrine ne leur est personnellement pas favorable; le bien qu'ils peuvent faire retombe sur eux en malheur. La fortune et les honneurs leur échappent et la gloire seule leur appartient, mais souvent outre-tombe et sans aucune de ses douceurs accoutumées.

Si tous étaient individualistes, la Société ne pourrait guère se maintenir, car ils imprimeraient par l'activité de leurs idées et par la divergence de leurs directions un mouvement incessant; ils doivent rester minorité, mais s'ils n'existaient pas, l'imitation régnerait seule dans le monde, et l'uniformité, l'immobilité définitive.

Cependant, malgré la différence profonde qui existe entre eux, individualisme et sociétarisme se rapprochent tout à coup par leurs points extrêmes, ce qui constitue un phénomène très curieux. On peut le constater dans les institutions les plus différentes. En matière économique et politique, les anarchistes et les collectivistes sont situés aux antipodes les uns des autres; tandis que les premiers ne veulent de gouvernement d'aucune sorte, les autres voudraient gouverner à l'extrême, jusqu'à réglementer tous les actes, les droits et les hommes. Cependant non seulement ils se rejoignent dans l'opinion publique, dont la sensation les confond presque, mais ils se rapprochent singulièrement par leur génèse. Presque tous les initiateurs qui ont conduit au collectivisme ont été des isolés dans leur vie et des anarchistes au sens théorique du mot dans leur conduite publique; il le fallait bien d'ailleurs, ils devaient commencer par détruire, se révolter, être anti-sociaux. Lorsque cette première partie de leur œuvre fut faite, et chacun y travaillait séparément, sur le terrain déblayé ils se rencontrèrent, s'unirent, et s'ils venaient à triompher, ils essayaient une société nouvelle dans laquelle ils

étaient collectivistes. Le même processus peut s'observer en matière de religion. Presque toutes les religions nouvelles ont pour fondateurs des *isolés*, des *inspirés*, en rapport direct avec la divinité, et en rébellion contre la société religieuse alors en vigueur; ils s'entourent de disciples, sans autre domination que celle de leur doctrine, mais bientôt ils triomphent, ils fondent une société religieuse nouvelle et cette société se crée un culte, une discipline, une hiérarchie, tout ce qu'on avait blâmé dans l'autre. Ce n'est pas tout, nous verrons, dans le christianisme surtout, à côté du clergé séculier qui forme un gouvernement moyen, se développer aux deux pôles deux institutions dont l'une répond à l'anarchisme et à l'état d'isolement, l'érémitisme, et l'autre au collectivisme, la communauté absolue, l'ultra-société, le monachisme; cependant le second dérive du premier, nous verrons bientôt comment, tellement est vrai le proverbe que les extrêmes se touchent.

Le phénomène de l'individualisme, opposé au sociétarisme et au collectivisme, ne règne pas seulement dans l'ordre d'idées religieux où nous allons l'étudier, mais dans tout le domaine social; nous venons d'en indiquer l'opposition dans le monde économique et politique. On peut citer dans le même ordre d'idées la décentralisation opposée à la fédération et surtout à l'État unitaire; ici encore l'individualisme territorial est fécond, pourvu qu'il ne soit pas poussé à outrance jusqu'à la dislocation de l'État. Mais c'est beaucoup au delà du monde social et même humain que s'étend le principe individualiste. Dans l'ordre physique, il produit le phénomène de la raréfaction opposé à celui de la condensation, laquelle se résout en une raréfaction nouvelle, en un isolement hystérogène. De même, tandis que l'attraction qui fait dévier les corps dans l'espace hors du mouvement imprimé par la force vive indépendante est l'effet d'un sociétarisme mondial, cette force vive est l'individualisme matériel. Il en est de même des dissociations des éléments chimiques opposées à leurs combinaisons; c'est par une alternance continue des deux sous l'influence des forces physiques que la matière se décompose et se recompose. Dans l'ordre cosmique métaphysique au point de vue subjectif le monde est conçu de deux manières : suivant les uns l'esprit et la matière s'isolent, le premier constitue la divinité personnelle et solitaire; suivant d'autres dont la doctrine aboutit au monisme opposé au monothéisme, esprit et nature sont confondus, *mens agitat molem*, la nature et la divinité ne font qu'un, c'est le triomphe du collectivisme métaphysique. Au contraire, le polythéisme constitue le moyen terme entre le monothéisme et le monisme.

C'est sur le terrain religieux que la lutte entre l'individualisme et les principes contraires s'est établi depuis le plus longtemps, et qu'on peut le suivre le plus sûrement à travers les siècles. C'est que le joug religieux est le plus pesant, de même que la religion a agi sur l'esprit et la société de la manière la plus puissante, aussi bien pour les élever que pour les comprimer. Or, cette action si vive devait amener des réactions, le lien étroit tendait à se desserrer, la mentalité gravite attirée par cette force intense, mais elle est douée aussi de force vive et de résistance, et la liberté de la pensée n'est pas moins énergique que la foi. D'ailleurs, ce n'est point à une révolte contre la divinité que l'individualisme religieux aboutit; s'il en était ainsi, ce serait un individualisme mental, se manifestant en athéisme, mais ce ne serait plus l'*individualisme religieux*, celui que nous étudions. L'individualiste de cet ordre veut prier et croire, il désire même s'approcher de la divinité le plus près possible, et loin d'être un impie, il est plus souvent un ascète, mais il veut adorer à sa manière, en son temps, en son lieu, sans qu'aucun homme, même consacré, s'interpose entre Dieu et lui; il veut, d'autre part, adorer seul dans son recueillement intérieur sans qu'il soit besoin pour cela de se réunir en société, ce qui lui serait antipathique. Il finit par isoler son Dieu lui-même, voulant le contempler, lui parler en dehors de sa société divine, aussi bien qu'en dehors de toute société humaine. Partant il faut la solitude et cette solitude semble devoir être stérile; il n'en est rien, elle lui communique une force singulière, sa mentalité est exaltée, et il est seul capable des grandes vérités et des grandes œuvres; c'est lui qui renouvelle la croyance religieuse, et aux temps où cette croyance est un échafaudage social indispensable, par elle la face du monde. .

I

L'individualisme religieux se réalise de plusieurs manières fort différentes l'une de l'autre, par lesquelles il tranche nettement sur les sociétés religieuses dont il se détache. Il prend, en effet, plusieurs directions.

La première, c'est une *direction en ligne directe ascendante* ou *descendante*. L'individualiste ne souffre entre lui et Dieu aucune sorte d'intermédiaire, ni humain ni divin; aussi est-il l'*adversaire né des sacerdoces*, c'est lui qui les bat en brèche, beaucoup plus que l'anticlérical ou le libre-penseur, d'abord parce que pendant une longue période de l'évolution, ceux-ci n'existent pas ou en si petit nombre qu'ils n'ont pas d'action sur l'opinion, puis, parce que l'idée

négative n'a jamais la même puissance qu'une idée positive contraire. Il veut adorer Dieu en esprit et en vérité en dehors du temple, du jour de fête et du prêtre, et souvent pour mieux le rencontrer, il se réfugie dans le désert, moins encore pour fuir les hommes que pour éviter les intermédiaires antipathiques; ce qui le prouve, c'est qu'il prêche volontiers, qu'il est rempli de fraternité et qu'il aime à répandre ses idées. Mais il est *anti-hiérarchique*, il veut bien obéir à Dieu, mais non aux hommes, sa fierté se révolterait à le faire, quand même ces hommes auraient ou prétendraient mission. Il ne nie pas d'ailleurs qu'ils aient fonction de représenter Dieu, mais il trouve qu'ils la remplissent mal, qu'ils l'exagèrent, que d'ailleurs ils ne le font que pour ceux qui n'ont pas la force de s'élever eux-mêmes, et il rejette leur aide. D'ailleurs, les sacerdoces bien établis ont consacré beaucoup de routine et d'abus de toutes sortes, ils se sont engourdis, et il est visible que l'esprit de Dieu s'est retiré d'eux. Il faut donc recourir directement à la source. Dieu le veut bien lui-même; ce qui le prouve, c'est que, lorsqu'on l'invoque ainsi, il répond à ceux qui osent l'aborder directement en forçant la consigne; il se montre généreux, il donne aux uns la faculté de vision, aux autres le don de miracle ou celui de prophétie : à celui-ci, il imprime ses stigmates, comme une livrée divine, à celui-là il accorde l'extase, ce paradis anticipé. Ce n'est pas tout, il inspire l'éloquence, au sortir de la vision, de l'extase; l'individualiste est doué d'une force persuasive merveilleuse, il raconte ce qu'il a vu, ce qu'il a entendu, dit ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, et tout le monde lui obéit comme par enchantement. Aussi n'a-t-il aucun remords, aucune crainte d'avoir abandonné la grande route de la dévotion, de s'être mis en état de rébellion et d'avoir pris le chemin direct, car il se sent approuvé de Dieu d'une manière éclatante. Qu'est-il besoin des règles minutieuses de la morale et du culte, des exégèses, des controverses subtiles de doctrine lorsqu'on peut y couper court, que la lettre tue ce que l'esprit vivifie! N'est-ce pas peut-être de leur propre volonté que les prêtres se sont arrogé un tel pouvoir? Rien ne se fait sans leur concours incessant; ils ont la clef des sacrements, accumulent les pratiques, rendent le salut plus difficile, inspirent la terreur religieuse, si contraire à l'amour de Dieu, et emprisonnent l'âme humaine. Il est temps de la délivrer. Ils devraient être les auxiliaires, non les maîtres. Ils vont jusqu'à cacher la parole de Dieu, qu'ils ne permettent de prononcer que dans une langue sacrée inconnue des fidèles. Aussi les prêtres sont antipathiques aux saints indépendants, aux voyants, aux prophètes, et par contre ceux-ci, quelle que soit leur sainteté, sont antipathiques au clergé de toutes

les religions, au moins, pendant leur vie, et si le sacerdoce juif a crucifié Jésus, l'épiscopat chrétien a mis Jeanne d'Arc sur le bûcher. Il est exact de dire que si le sacerdoce d'une religion n'aime pas ceux qui nient toute divinité et sont les ennemis irréconciliables des religions étrangères, ils haïssent encore plus ceux qui, dans leur propre religion, sans renier leur dieu, au contraire, en affectant pour lui plus de piété qu'eux-mêmes, veulent l'adorer directement en s'instituant leurs propres pontifes. Aussi ces derniers sont-ils l'objet constant des excommunications et des anathèmes.

Est-ce à tort? On ne saurait le prétendre. Le plus grand nombre a besoin d'être guidé, il ne peut concevoir la divinité qu'à travers ses représentants visibles; il lui faut voir, entendre, des yeux, des oreilles de la chair, s'entourer de symboles qu'on puisse prendre pour des réalités, s'enivrer de chants et de spectacles. Si on l'en prive, Dieu devient une pure idée, il n'en a plus la sensation; c'est un Dieu trop haut, abrupt, auquel il renonce. Mais le sacerdoce remplit le vide de l'espace et d'échelons en échelons favorise l'ascension. Le peuple n'a plus la fatigue de comprendre; il lui suffit de sentir par cette sensation spéciale qui est la croyance: s'il veut parler à Dieu, il sait à qui s'adresser et est certain d'une réponse, sans l'attendre directe, mais incertaine. Si l'on veut supprimer les intermédiaires comme inutiles, le personnel de la religion court les plus grands dangers. Pour quelques individualités qui seront plus parfaites, la foule sera plus corrompue, incrédule. Elle ira à l'idolâtrie complète ou à l'athéisme; le sacerdoce satisfait l'instinct idolâtrique dans une mesure qui en empêche le développement. Sa mission est donc indispensable, et l'individualiste religieux fait sinon œuvre impie, au moins œuvre délétère. Dans le monde économique, l'idéal souvent prétendu a été d'établir des rapports directs entre le producteur et le consommateur; les intermédiaires, les commerçants, abusent singulièrement de leur situation; ils vendent très cher, à faux poids et de mauvaise qualité; aussi a-t-on songé à s'en passer, et le consommateur et le producteur se sont mis en relation directe, celui-ci avec d'autant plus d'empressement que le plus clair des bénéfices passe à l'intermédiaire; mais la tentative n'a guère eu de succès; le producteur ne peut débiter en détail, il ne saurait supprimer les distances, il craint les insolvabilités, il ne vend pas assez pour compenser les pertes par un seul gain, et il cherche à se couvrir en fraudant à son tour. Il en est de même dans le monde religieux. Dieu est trop loin, et l'individu trop infime, il faut un mode de communication plus régulier et plus pratique que la tension continuelle de l'individu vers lui.

Mais il est des *natures d'élite* pour lesquelles cette communication est possible, ce sont de *puissantes individualités* capables de s'élever sans secours jusqu'à la divinité. Cependant leur allure paraît singulière et le sacerdoce les tient en défiance, il les confond volontiers avec les impies.

Telle est la ligne *ascendante directe* dans l'individualisme religieux, en ce qui concerne les *intermédiaires humains*. Mais ce ne sont pas les seuls écartés; on élimine ensuite les *intermédiaires divins*. Dans le christianisme, ces intermédiaires se composent des saints et des anges. Les saints tiennent le milieu entre l'ange et l'homme; ce sont des hommes morts, des ancêtres, toujours illustres par leur vertu; dans le paganisme, les demi-dieux leurs correspondent. C'est par eux qu'on s'adresse sûrement à Dieu, sans exciter sa colère contre le pécheur qui l'invoque. Des individualistes mêmes, mais incomplets, répudient l'*Église visible* composée d'hommes mortels et imparfaits, conduits peut-être par l'ambition, et admettent l'*Église invisible*, la communion des saints, devenus parfaits, désintéressés et réellement supérieurs. Plusieurs ont une dévotion particulière pour la Vierge, leur patron, tel autre bienheureux; ce sont eux qu'ils voient en extase et non pas la divinité trop abstraite. Mais l'individualiste pur rejette le culte des saints et avec lui celui des images, les temples, les cérémonies. Il ne veut voir sur la terre que lui-même et au ciel que Dieu seul, sans cour céleste, dans sa belle et complète solitude. Les anges, à leur tour, se retirent devant cet idéal nouveau; ils sont plus près de Dieu que les saints, ils n'ont pas été des hommes, on pourrait donc à la rigueur les retenir sans admettre une hiérarchie humaine d'aucune sorte, mais la hiérarchie divine en est encore une; ce sont des nuages brillants qui cachent le soleil et qui n'en laissent plus passer que le reflet.

N'y a-t-il pas dans cet individualisme religieux ascendant beaucoup d'orgueil? Sans doute, et nous ne prétendons pas lui donner une admiration sans réserve, nous constatons seulement. Ce refus de tout juge, de toute hiérarchie, par conséquent, de toute société, est un égoïsme qui a ses dangers et son côté peu sympathique, mais il forme un trait essentiel du caractère de tout un groupe, et d'ailleurs il accuse des qualités spéciales, la dignité, le courage, la force.

Seulement l'individualisme ascendant ne s'arrête pas là, son orgueil, son insubordination s'accroît. Lorsque par sa communication directe avec Dieu, le mystique s'est rendu semblable à Dieu lui-même, il tente de le dépasser, de le détrôner, de monter à sa place et de gouverner ensuite le monde. Cette fois il semble qu'il y ait ingratitude et impiété et analogie avec la situation de l'athée,

sauf que celui-ci nie la divinité, tandis que l'individualiste d'un certain degré la reconnaît, mais la combat. Nous examinerons plus loin ce cas très curieux, mais qui n'est point rare. Notons qu'il n'y a pas là d'impiété véritable, qu'un tel mystique ne devient pas irréligieux ; il veut devenir dieu, voilà tout, et lorsqu'il le sera devenu, il pourra légitimement s'adorer soi-même.

Il y a peut-être dans cet individualisme ascendant un degré supérieur. L'homme de bien ne peut atteindre à Dieu par ses efforts ; il n'a pas même pu acquérir la certitude qu'il existe. Bien plus, il n'a pas su découvrir dans le ciel la place, vacante ou non, de la divinité et s'y mettre. D'une excellente nature, porté vers le bien, mû par la ferme volonté de l'accomplir, il voit ses vertus mal récompensées, le malheur l'envahir de toutes parts ; cependant il est fier de sa vertu, ne demande pas l'approbation des hommes, se contente de son propre témoignage. C'est le stoïque ; l'*idée religieuse* manque peut-être, mais le *sentiment religieux* est bien vivant. Il est ascendant, ou, ce qui revient au même, il réalise dans sa solitude avec lui-même l'idéal divin.

En *redescendant* de la divinité à l'homme se réalise l'*individualisme religieux descendant*. L'individualiste veut monter vers Dieu directement, sans que personne s'interpose ni le conduise, mais il ne veut pas que Dieu descende et qu'il vienne se confondre avec la société humaine. Il désire qu'il reste à sa place dans sa solitude élevée, et non qu'il se mêle à la foule, car il tient à la dignité de la divinité comme à la sienne propre. De là la répugnance de l'individualisme pour l'*anthropomorphisme*, non seulement l'anthropomorphisme grossier qui aboutit à l'idolâtrie, mais cet autre plus complet, quoique plus élevé, qui consiste dans une *incarnation*. D'ailleurs, l'incarnation fournit encore un intermédiaire entre Dieu et l'homme et il ne veut pas d'intermédiaire, surtout d'intermédiaire constant. Sans doute, il peut bien de temps en temps surgir un prophète qui transmet aux hommes quelque ordre important de Dieu, puis disparaît, et lui-même serait volontiers ce prophète. Mais Dieu devenu homme, l'homme devenu Dieu, tirent le ciel et la terre de leur isolement respectif, donnent un vain orgueil à l'homme et diminuent la divinité, qui, elle aussi, est plus forte dans sa solitude.

Tel est l'individualisme religieux direct ; c'est le plus essentiel, celui qu'ont pratiqué tous les fondateurs de religion nouvelle, tous les mystiques, tous les prophètes, et même les sorciers des temps primitifs.

Contre cet individualisme apparaît le sociétarisme religieux direct. Celui-ci lui oppose une foule d'intermédiaires humains entre Dieu

et l'homme formant le sacerdoce régulier, une foule d'intermédiaires divins composés des saints, des demi-dieux, des anges, des mélanges entre la divinité et l'humanité dans des incarnations, la défense de se révolter contre Dieu, comme les mauvais anges pour le détrôner, même par nos vertus, en un mot, la nécessité de la hiérarchie et de l'obéissance.

A côté de l'individualisme religieux direct ascendant ou descendant apparaît, en se réunissant presque toujours au premier, l'individualisme religieux *latéral*. Il ne s'agit plus de se séparer des supérieurs, mais de s'éloigner des égaux, de s'isoler de tous les autres hommes, de tous ceux mêmes qui suivent la même religion et de s'abstraire de la société religieuse humaine. Cet abandon n'est pas toujours complet et théorique; l'isolé reste souvent uni aux autres par le lien de la foi et se dit membre de la même église, mais il prie et adore dans sa solitude.

Seulement la solitude ici n'est pas toujours complète et l'individualiste qui se sépare du gros des fidèles ne reste pas toujours seul; il advient souvent qu'il forme avec d'autres un petit groupe plus ou moins étendu. Pour bien le comprendre, examinons d'abord le système contraire du sociétarisme religieux, tel qu'il est pratiqué dans diverses religions, mais surtout dans le catholicisme.

Non seulement le catholicisme est fortement hiérarchisé, ce qui concerne le sociétarisme ascendant, mais il conduit les fidèles à Dieu par des degrés nombreux : au bas, le fidèle simplement baptisé; au-dessus, le prêtre, l'évêque, et au sommet le concile et le pontife souverain; ce n'est pas tout; la hiérarchie se prolonge bien au delà si l'on se transporte dans la sphère divine. Au-dessus du sacerdoce apparaissent les bienheureux, les saints, les anges, la Vierge et le Christ lui-même considéré comme homme, avant de l'être comme Dieu. Ces deux hiérarchies se superposent et même elles ne s'interrompent point au sommet. Dans sa double nature, le Christ jette un pont entre les esprits et Dieu lui-même, de sorte que la hiérarchie est une chaîne continue. Mais s'il est ainsi constitué en haut, sa constitution latérale n'est pas moins ferme et droite. Tous les fidèles sont unis, à quelques nations différentes qu'ils appartiennent; d'où le catholicisme qui est l'internationalisme religieux. Le besoin de société, d'union se projette jusque sur la société civile, que la société religieuse cherche à dominer. La doctrine est parfaitement unifiée, aucune dissidence n'est permise. Le culte n'admet que des divergences limitées. Les fidèles ne prient pas seulement dans le silence de leur maison, ils se réunissent dans ce but, ils communient entre eux et avec Dieu.

Si telle est la situation des fidèles, celle du clergé réalise une union plus parfaite encore. Une discipline étroite lui est imposée. Il ne doit être distrait de la solidarité chrétienne, de la propagande au moyen de la prédication et les sacrements à laquelle il doit se livrer, par aucune affection trop particulariste. De là l'obligation du *célibat* imposée par beaucoup de religions, à un certain stade de leur développement, à leur clergé. Le célibat semble être au premier abord une institution de l'individualisme, ce serait une erreur de le croire. S'il isole l'homme d'une famille possible, c'est pour le fondre d'autant plus complètement dans la masse collective. Cet individu isolé est plus facile à dissoudre que celui renforcé par un petit groupe se reliant à lui par l'esprit et par le choix et formant autant de petits *moi*.

Il n'y a dans les situations que nous venons d'esquisser que la réalisation du sociétarisme, mais celui-ci va se resserrer davantage et devenir le collectivisme religieux, si l'on passe du clergé séculier au clergé régulier. Le monachisme, malgré l'étymologie de son nom, est un collectivisme plus complet que celui qui a été rêvé de nos jours, car ce dernier ne comprend que le corps, et l'autre avec le corps l'esprit tout entier. La société est étroite, et le moine abandonne son individualité entièrement pour ne plus compter que comme membre d'une société. Non seulement il aliène toute famille dans l'avenir par son vœu de célibat, mais il perd son indépendance par le vœu d'obéissance, son patrimoine par le vœu de pauvreté ; il efface jusqu'à son nom qui le rattachait à sa famille ascendante et collatérale. Il vit, prie, adore en commun.

Il est plus facile maintenant de comprendre en quoi consiste l'individualisme religieux latéral. Il s'opère une séparation entre l'Église plus ou moins étendue d'une part, soit seule, soit ayant absorbé le pouvoir temporel, et d'autre part des individualités plus ou moins compréhensives.

L'individualité la plus étroite c'est celle qui se compose d'une seule personne. Les fondateurs d'une religion, au lieu de se réunir aux autres dans les temples et aux heures de prière, pour adorer ensemble, entendre la prédication, recevoir la communion qui est le signe sensible de la société religieuse, préfèrent prier seuls, en dehors de toute cérémonie, sans employer des formules consacrées pour tous, et sans être troublés dans leur recueillement, même par le recueillement voisin. Nous observerons dans la secte des *Quakers* de curieux exemples de cette idée, d'autant plus curieux que le culte individuel a lieu souvent pour eux dans un temple à des heures de prière, mais il ne s'établit pas toujours de communication de la

prière de l'un à la prière de l'autre, il n'y a que juxtaposition d'élans vers Dieu. L'individualisme n'en ressort que davantage dans un tel milieu. Lorsqu'il est complet, il conduit à l'abolition du culte; Dieu est adoré en esprit, comme le veut l'Évangile. De même, chacun croit ce que Dieu a dit, mais non ce qu'ont ajouté ou autorisé les hommes. L'Église dont on fait partie n'a plus non seulement dans ses chefs, mais dans ses membres, dans sa collection, d'autorité d'exégèse; chacun peut interpréter à sa guise.

Une individualité déjà plus étendue est celle de la famille, elle peut s'isoler des autres; collective et souvent d'une manière très étroite à l'intérieur, elle est isolante et individualiste à l'extérieur. A certains stades de l'évolution, il n'y a eu d'autre religion que la religion familiale. Le père en était le chef; les membres en étaient les fidèles. Il régnait entre eux la solidarité la plus étroite, la prière se faisait en commun, ainsi que les sacrifices non sanglants. Une chambre de la maison était consacrée au culte divin, surtout à celui des ancêtres, de même que chez nous dans toutes les familles aisées il est consacré un salon au culte mondain; il en est ainsi encore en Chine, où les aïeux ont un boudoir où l'on vient de temps en temps leur parler, les consulter, attendre leur réponse. Cette religion familiale va s'effaçant devant les autres, mais cependant la famille conserve des vestiges de culte propre. De nos jours, la mère initie les enfants à sa religion.

Nous avons vu que lorsque la famille est religieusement interdite, lorsque le vœu de chasteté est institué, l'individualisme religieux reçoit une atteinte profonde.

Peu à peu l'individualité religieuse opposée à la collectivité devient plus extensive. Ce groupe ne se compose plus seulement de quelques membres, mais d'une petite, quelquefois d'une grande société. Tel est le cas des communautés religieuses. A l'intérieur, il y a un sociétarisme excessif qui devient du véritable collectivisme, mais à l'extérieur c'est exactement le contraire, la petite société compacte se détache nettement de la grande Église, non par rébellion, mais par autonomie mécanique. Dans le christianisme, par exemple, les religieux de l'un et de l'autre sexe se relient au clergé séculier par son chef, le pontife souverain, mais seulement par lui, et par conséquent, d'une manière nominale; ils sont soustraits à la juridiction de l'ordinaire, c'est-à-dire des évêques qui ne les voient pas toujours s'installer près d'eux avec beaucoup de satisfaction; ils forment une petite Église distincte, autonome, jetant partout des racines parfois d'un pays à l'autre. Ce phénomène est curieux, collectivisme sur une face, individualisme sur l'autre. L'individualisme ainsi constitué est

plus fort que celui de l'individu, il est ce que dans l'ordre politique la commune ou la province est vis-à-vis de l'État.

Certaines religions sont nationales; d'autres, qu'elles aient eu ce point de départ, ou qu'elles se soient greffées sur une religion nationale, sont devenues internationales, c'est-à-dire qu'elles comprennent indifféremment des membres de toutes nationalités. Quoique les Juifs aient eu des prosélytes, ils ne sont guère parvenus à répandre leur religion au delà de leur race; il en est de même du brahmanisme. Rome eut sa religion et quoiqu'elle fût tolérante envers presque toutes les autres, et les admît dans son panthéon, elle garda soigneusement la sienne pour elle, sans chercher à la communiquer. Au contraire, le christianisme a envahi toutes les nations, si bien qu'on ne peut dire qu'il appartienne de préférence à l'une d'elles, et il en est ainsi aussi bien dans la branche protestante que dans la branche catholique, sauf une nuance importante. De même, le bouddhisme a visé tout d'abord à sortir des limites nationales, et l'islamisme l'a fait par un moyen nouveau, celui des armes. Il y a dans un cas isolement, individualisme, et dans l'autre sociétarisme très large et mondial.

Mais le phénomène est plus visible lorsqu'une nation se détache de l'église universelle d'une religion pour former une église à part, limitée au territoire de cette nation, en prenant pour chef le chef civil ou tout autre ne relevant plus du chef antérieur; il l'est encore plus lorsque cette scission n'est pas accompagnée d'une divergence introduite dans les dogmes; c'est le cas du schisme; le schisme est un individualisme national. L'orgueil national s'indigne d'être dirigé du dehors, même au for intérieur, et rejette l'autorité internationale, même au risque d'être asservie par le pouvoir civil à son tour. Souvent ce nationalisme ne va pas jusqu'à la scission complète, mais il entraîne de nombreuses différenciations, par exemple entre l'église d'Orient et celle d'Occident, jusqu'à leur séparation; de nos jours l'américanisme est à la mode en Amérique, comme autrefois le gallicanisme en France; ce ne sont pas des schismes, mais des *tendances au schisme.*

Un individualisme analogue, mais qui s'applique à la doctrine et non plus seulement à la Société de l'Église, consiste à créer dans une doctrine commune des dissidences. Quand cette doctrine commune est libre, il n'existe que de simples variétés, mais ces variétés individualisent déjà en créant des groupes différents reliés seulement par une idée générale à laquelle tous participent; c'est ce qui a lieu entre les sectes protestantes non excentriques; par exemple, le luthérianisme et le calvinisme sont dès l'origine et restent parallèles.

Cependant chacune de ces congrégations est individualiste, et plus encore le sont les sectes protestantes excentriques, si bien que le protestantisme peut être considéré comme le type de l'individualisme religieux. Mais cet individualisme se détache encore davantage quand il se réalise au moyen d'une rupture violente continuée par une lutte, ce qui a eu lieu dans les hérésies qui se sont produites au sein de l'église catholique, particulièrement sociétariste, de siècle en siècle. Beaucoup d'hérésies ont eu le dogme pour prétexte et sont nées plutôt d'un besoin d'indépendance de pensée contre l'orthodoxie. Plus le nombre des adhérents d'une secte a été petit, plus le caractère individualiste s'est accusé, car la révolte et la volonté de s'isoler a été plus personnelle. Au point de vue dogmatique, l'individualisme est au comble quand chacun peut interpréter comme il l'entend les textes sacrés, et sur cette exégèse fonder une croyance propre, qui n'est plus reliée à celle des autres que par un lien formel.

Entre religions différentes, il peut exister pour chacune un individualisme étroit qui ait pour résultat d'exclure l'autre, ainsi que toutes les autres, et de rendre intolérant envers elle par cette conviction qu'on est seul en possession de la vérité et du salut. Au contraire, d'autres religions, tout en se croyant dans le vrai, ne nient pas qu'une religion différente puisse y être aussi, chacune pouvant posséder une des faces de la vérité; un tel esprit s'accompagne de beaucoup de tolérance, mais d'une foi moins vive et s'engagerait facilement dans la voie du concrétisme.

Enfin des religions s'associent aisément et volontiers au pouvoir civil pour le dominer, il est vrai, ou pour être dominées par lui, mais avec un espoir de renverser cette situation. D'autres, au contraire, ne cherchent pas à empiéter, mais se refusent à toutes les immixtures. Elles sont, dans un sens nouveau, individualistes. Ce point est en dehors de notre étude.

Telles sont les espèces diverses et nombreuses de l'individualisme latéral. Il se réunit d'ordinaire aux individualismes ascendant et descendant, parce qu'il est le produit d'un même caractère. Celui qui ne veut pas d'intermédiaires entre Dieu et lui, qui se refuse énergiquement à la subordination, par le même désir d'isolement, se refusera aussi à la coordination; cependant avec moins d'énergie, parce que l'orgueil en souffre moins et que le besoin social est très vif, même pour les esprits impatients du joug.

Il existe une dernière sorte d'individualisme qui ne se place plus dans l'homme, mais dans la divinité elle-même. Il a pour but et pour effet d'isoler Dieu tant de l'homme que des esprits supérieurs, l'homme, anges, héros ou dieux, et de créer en lui-même un isole-

ment intérieur. Nous avons déjà touché les deux premiers points. L'individualiste supprime ces intermédiaires divins, les saints, les anges, au même titre qu'il avait supprimé les intermédiaires humains; mais il les supprime à un autre titre encore, c'est pour isoler Dieu, le tenir en dehors de tout contact dans son être parfait, mais abstrait. Pour le même motif, il répudie les incarnations qui font à Dieu une existence mixte, en partie seulement divine. Mais ce qui importe surtout, c'est de conserver intacte l'unité de Dieu; les individualistes y veillent avec un soin jaloux; ils se renferment dans un *impeccable monothéisme*; aussi pour eux n'y a-t-il pas de dieu au-dessous de Dieu. Mais ils pensent que le polythéisme pour se survivre s'est servi de subterfuges, qu'il s'est placé en Dieu, même après avoir été vaincu au dehors, et que les hypostases divines sont un polythéisme déguisé et remontant. Aussi les sectes individualistes les plus importantes voulant l'individualisme de Dieu lui-même ont-ils combattu vigoureusement les dogmes trinitaires.

Tels sont les divers individualismes religieux. Nous allons maintenant les étudier séparément d'une manière concrète dans l'évolution historique. Nous chercherons ensuite quels ont été les rapports entre l'individualisme et le sociétarisme religieux, soit pour influer l'un sur l'autre, soit pour entrer en lutte, soit enfin, résultat plus étrange, pour se convertir en religions nouvelles sociétaristes à leur tour, ou en sociétés plus étroites et plus collectivistes que les institutions religieuses normales.

II

L'individualisme religieux le plus caractéristique peut-être, c'est l'*individualisme ascendant*, celui qui se refuse à admettre des *intermédiaires* entre l'individu et la divinité. L'individualiste est essentiellement antihiérarchiste, il ne diffère de l'athée que par l'admission de Dieu au sommet, car il est de nature indépendante; il est en même temps mystique, et le mysticisme consiste précisément dans cette suppression; ce n'est pas à l'église que le mystique se rencontre, ni au milieu des fidèles; il prie dans son cœur, y trouvant la divinité en tout temps, sous toute latitude, il y dresse son autel invisible comme Dieu lui-même, il écoute sa voix et croit souvent l'entendre; le bruit externe, même le bruit ecclésiastique, effaroucherait cette voix. Cependant un tel individualisme a ses degrés; quelquefois il repousse les intermédiaires terrestres, tout en admettant les intermédiaires célestes; mais il peut devenir tout à coup absolu, ne vouloir que Dieu, jusqu'à s'oublier lui-même, jusqu'à ne

plus désirer son propre salut, dépouillant son individualité même, tellement que l'individualisme périt par excès d'individualisme.

C'est l'histoire à la main qu'il y a lieu de rechercher les traces de cet individualisme religieux. Il a eu successivement diverses manifestations qui, au premier abord, semblent ne pas se relier les unes aux autres, et qui ont cependant entre elles un lien étroit.

Les premiers individualistes qui apparaissent sont les sorciers; ils précèdent les prêtres, qui, au contraire, sont des collectivistes ou tout au moins des sociétaristes religieux très hiérarchiques, mais qui n'apparaissent que plus tard. Les sorciers sont des hommes se disant ou se croyant privilégiés, qui, sans former de corps permanent ni même d'association temporaire, entrent en rapports directs avec la divinité; ils sont inspirés par elle individuellement; ils ne se recrutent pas, comme le prêtre, par un mode régulier et n'ont point de titre officiel. On les trouve surtout chez les nègres d'Afrique ou chez les Tarbares, là où il n'y a pas encore de prêtres; chez le dernier de ces peuples il s'agit du chamonisme. Le sorcier est le prêtre de l'animisme, il évoque les esprits; tantôt d'ailleurs il est bienfaisant, et tantôt il est malfaisant. Cependant il ne se contente point de la contemplation de la divinité, mais entre ensuite en relation avec les hommes pour les dominer; il le fait surtout par l'exorcisme, qui est un exercice de la médecine divine. Le sorcier des Esquimaux, l'angekok, doit d'abord se retirer dans la solitude; c'est là qu'il acquiert sa force au moyen de sa communication incessante avec les esprits et aussi de ses austérités, puis il la répand sur les hommes et réunit des disciples. Nous verrons plus loin cette influence du solitaire sur la société. Le métier de sorcier est libre, quoiqu'il devienne souvent héréditaire, comme toute qualité. Les moines caraïbes, appelés priaches, sont aussi médecins et magiciens; ils jeûnent et vivent dans les solitudes, formant cependant des disciples. Chez les Fidjiens le sorcier entre en extase en fixant un objet, comme dans la provocation à l'hypnotisme. D'autres fonctions se sont jointes à la fonction primitive du sorcier qui consiste à être inspiré par la divinité, ce sont la prévision de l'avenir, comme chez le prophète, et la guérison des maladies; mais ce ne sont que des résultats indirects de la communication divine. La sorcellerie survit à l'institution du sacerdoce, au moins dans certains pays et pendant un certain temps; c'est ainsi qu'au Pérou il y avait très distinctement des prêtres et des sorciers, mais alors la sorcellerie descend aux classes inférieures, tandis que le sacerdoce s'élève. En outre, la bonne magie disparaît, et il ne reste plus que la mauvaise, à savoir celle où l'on entre en communication avec les démons. Voici les points par

lesquels le sorcier diffère essentiellement du prêtre et marque son caractère individualiste : 1° aucune sanction officielle, mais seulement transmission des secrets du maître au disciple; 2° ni temple, ni autel, ni idoles, ni culte en commun; 3° emploi par les classes populaires; 4° communication avec la divinité par l'extase provoquée; 5° médecine mystique et surtout 6° au lieu de l'obéissance à la divinité, contrainte asservie sur elle, qui fait que le sorcier devient supérieur au dieu. Nous retrouverons plus loin ce trait extraordinaire chez d'autres mystiques.

Le sacerdoce est diamétralement contraire; la hiérarchisation est de son essence, c'est en commun que les prêtres prient et sacrifient, en commun, au moins, avec les fidèles, ils n'ont de raison d'être que comme intermédiaires et sont tout à fait sociaux. Ils s'approchent de la divinité par degrés, et sans jamais l'apercevoir en face, s'ils ne sont pas devenus pontifes souverains; cette vision directe serait une sorte de rébellion. Dieu ne doit leur apparaître qu'à travers leurs supérieurs. Ils se créent au-dessous de nombreux intermédiaires divins et quelquefois se consacrent exclusivement à l'un d'eux. Ils ont une foi commune, un culte commun, ils prient suivant les formules consacrées et n'oseraient en employer d'autres. Enfin pour eux, les sorciers sont de simples précurseurs ou des révoltés qu'ils ne peuvent désavouer entièrement, mais dont ils redoutent la concurrence et les idées. Cependant ils en sont historiquement issus, car les premiers prêtres sont des sorciers qui ont acquis une profession héréditaire, qui ont formé de nombreux disciples et se sont réunis entre eux en collèges. Il y a eu mission, puis parallélisme, puis antagonisme. Le prêtre finit par maudire le sorcier, par lui imprimer une réputation démoniaque. Dans le christianisme, ce dualisme devient de plus en plus marqué, l'individualisme se trouve ainsi maudit et déclaré coupable par les sociétaristes religieux triomphants.

Cependant les sorciers survivent en petit nombre; c'est le devin de village, celui qui ne fréquente pas les églises ou les réunions mondaines, mais s'isole de tous les autres, menant une vie austère, ce qui ne l'empêche pas d'être souvent regardé comme un criminel. Comme le sorcier antique, il pratique la médecine empirique, connaît la vertu des simples, prononce des paroles qu'il croit magiques et est quelque peu visionnaire. On ne le trouve qu'au fond des campagnes où il exerce son singulier sacerdoce. C'est lui qui, à certaines époques, a été le meneur des sectes mystiques.

Cependant le sacerdoce sortant de la sorcellerie en a parfois conservé certains caractères; le prêtre n'est pas toujours le simple serviteur de son Dieu : il en est quelquefois le maître en employant

des paroles magiques. Dans le christianisme même il contraint ce Dieu à apparaître sur l'autel. D'autre part, au lieu de se réunir en corps, chaque prêtre reste parfois isolé des autres, ne se reliant qu'aux fidèles; c'est ce qui avait lieu en Grèce.

L'individualisme religieux se réalise plus tard par le prophétisme. C'est en Judée qu'on peut bien étudier ce phénomène. Ce n'est pas avant le clergé, mais après lui et en raison de ses nombreux abus, que le prophétisme apparaît, nouvelle sorcellerie, mais différente de la première sur beaucoup de points. Il faut se tenir en garde contre l'étymologie de ce mot. Sans doute le prophète prévoit souvent l'avenir et le prédit, mais ce n'est pas là sa fonction primitive. Il cherche surtout à se mettre en rapport avec la divinité qui lui dit ce qu'il faut faire et il se charge de le redire aux autres hommes, sans employer l'intermédiaire ordinaire et obligatoire du prêtre. Le point de départ est un fait individuel, l'extase provoquée par le jeûne et les austérités qui affinent et élèvent l'esprit. Le prophète, après avoir reçu les ordres de Dieu, les divulguait, il devenait prédicateur! On ne le rencontre guère chez certaines races, mais il est nombreux chez les Sémites, et il en surgit souvent de nos jours chez les Arabes, prêchant la guerre sainte. Il joue un rôle à la fois démocratique et anti-sacerdotal; c'est l'anti-clérical de l'époque, avec cette différence qu'il est en même temps très religieux. « C'est par le prophétisme, a dit un grand écrivain, qu'Israël occupe une place à part dans l'histoire du monde. La création de la religion pure est l'œuvre non pas des prêtres, mais des livres inspirés. » Le prophétisme fut, en effet, chez les Hébreux, un retour à l'état de pureté primitive de la religion; au dieu sévère et national Jahveh succéda l'ancien Dieu plus humain, plus cosmopolite, celui du commencement Elohim. Au temps d'Achab il y avait quatre cents prophètes; ils se formaient en corporations, mais on les trouvait isolés aussi; il y avait des moines appelés fils de prophètes. Ils pouvaient faire des miracles pour le bien et aussi pour le mal, appelaient la sécheresse et la famine, portant malheur par leur présence, tout en ressuscitant les morts. Leurs tendances sont nettement démocratiques, ils sont insolents envers les rois, les croyants et les prêtres. Parmi les plus actifs on peut citer Élie, Elisée, Amos, Osée. Tout le monde peut devenir prophète, tandis que le sacerdoce est fermé. Le Christ, abstraction faite de la question de sa divinité, est un prophète aussi; il en présente tous les caractères, il censure les vices des grands, se met en lutte ouverte contre le sacerdoce, répudie les sacrifices, prêche une religion cosmopolite et non plus exclusivement juive; il est mis à mort à l'instigation du sacerdoce; ses disciples le prennent pour Élie res-

suscité, il emploie l'inspiration directe, la vision divine, le miracle et la prédication, et adore Dieu en esprit et en vérité. Il en est de même de Mahomet qui se déclare lui-même le continuateur de Jésus et des prophètes, il a recours surtout à l'extase. De même, Bouddha est un véritable prophète et non pas seulement un ascète, il reste isolé, il prêche, il a des disciples, mais il ne veut pas fonder de monastères, ni de sacerdoce. Ailleurs, le prophétisme existe aussi, mais sporadiquement : c'est chez les Sémites et les Aryens de l'Inde qu'on en trouve le massif principal ; de là le progrès religieux se répand dans le monde entier. Ailleurs, ce progrès est figé par l'établissement du sacerdoce. Le lien qui réunit la divinité et l'homme se trouve arrêté par des nœuds intermédiaires nombreux où le courant spirituel rencontre à chaque instant un nouvel obstacle, la lettre étouffe l'esprit, les cérémonies du culte coupent tout élan ; la divinité prend toutes les déformations de ceux à travers lesquels son rayon doit passer. Des pratiques mécaniques, minutieusement réglées, empêchent l'inspiration, l'amour, l'élévation au-dessus de soi-même. Cet appel direct à Dieu est suspect, c'est une rébellion contre la société religieuse, un acte d'orgueil. Le prêtre remplace Dieu au lieu de le représenter.

Ce qui est très curieux, et c'est un point sur lequel nous reviendrons, c'est que le prophétisme aboutit très souvent à la fondation d'une religion nouvelle, au sacerdoce, à un sacerdoce nouveau. Il est singulier même que le prophète ait prévu et craint parfois cette conversion sans pouvoir l'empêcher. Comment le Christ pouvait-il penser dans sa lutte contre les prêtres juifs, que sa religion fonderait à son tour un sacerdoce beaucoup plus puissant et plus intolérant, et que ceux qui joueraient alors le rôle de prophètes nouveaux seraient en butte aux persécutions? Il existe ainsi une véritable *alternance* entre le *prophétisme individualiste* et le *sacerdoce sociétariste*; le premier est appelé en réalité plutôt à renouveler l'autre qu'à le détruire, mais tant que dure la lutte, l'inimitié entre eux est ardente.

De temps en temps, même dans les religions supérieures, on voit se renouveler sporadiquement le prophétisme dans ce qu'il a d'essentiel, c'est-à-dire la vision directe de Dieu suivie de la communication de cette vision aux hommes, et même dans la fonction non essentielle de prédiction de l'avenir, enfin et surtout dans l'opposition constante au pouvoir temporel et au sacerdoce. C'est toujours le mysticisme suivi de prosélytisme. On peut citer au moyen âge, l'exemple en Italie de Savonarole, et celui beaucoup plus remarquable en France de Jeanne d'Arc. Le premier se contente de com-

battre le clergé, même la papauté, mais il ne jouit pas de l'inspiration directe. L'héroïne française entre en communication personnelle avec le ciel par l'intermédiaire de saintes de son choix (sainte Catherine et sainte Marguerite), dont elle entend les voix, dont elle suit les ordres qu'elle exécute ensuite et qu'elle fait exécuter à ses compatriotes vaincus; le sacerdoce dont elle supprime l'intermédiaire, loin de l'approuver, la condamne, même à mort, même après ses victoires, et le chef du pouvoir, le roi, l'abandonne. Elle n'est cependant pas une révoltée, ne rejette pas l'Église et admet son autorité, mais en suivant son inspiration personnelle, ce qui est trop. Son individualisme fait ombrage. Il serait curieux de suivre pas à pas son histoire, et de relever toutes les traces de cet antagonisme qui aboutit à un nouveau calvaire très analogue à celui du Christ où jusqu'aux inscriptions ironiques et mensongères écrites par la haine se ressemblent. Ce qui rend ce cas d'autant plus remarquable, c'est précisément l'absence de toute rébellion de la part de Jeanne d'Arc, qui n'a même pas eu, comme le Christ, des paroles sévères contre le clergé.

De nos jours des visionnaires ont apparu qui ont reproduit l'esprit et la mission du prophétisme, et qui ont voulu en montrer le signe caractéristique, les miracles ; ils y ont joint un but pratique de prosélytisme, ce qui les distingue des simples mystiques. Ils ont surgi surtout en France dans la seconde moitié du siècle et ont fondé non des religions nouvelles, mais de célèbres pèlerinages. C'est surtout le miracle qui a été la dominante; mais le miracle avait un but et presque toujours la Vierge, en apparaissant, chargeait l'inspirée de quelque mission spéciale. Seulement cette inspirée n'entrait pas en lutte avec le clergé, celui-ci était d'abord hostile, car la communication directe avec Dieu sans son intermédiaire est contraire à son propre principe et à son intérêt, mais après réussite du pèlerinage il s'y ralliait, le recommandait et une prompte fusion s'opérait entre ce néo-prophétisme et le sacerdoce ordinaire.

Tel est le prophétisme dans ses grandes lignes. Il ressemble fort à la sorcellerie : vision directe de la divinité, choix d'une divinité personnelle et spéciale, miracles, mission, but thérapeutique physique ou moral, prosélytisme, indépendance du sacerdoce, suppression de tous intermédiaires religieux.

III

L'individualisme religieux direct ne consiste pas seulement dans la suppression des intermédiaires qui s'élèvent de l'homme à la divi-

nité, intermédiaires dont la légitimité paraît d'ailleurs plus ou moins contestable, mais aussi dans celle des intermédiaires qui descendent de la divinité à l'individu, car ces derniers forment aussi une sorte de société supérieure et hiérarchique et l'individualiste répugne à toute société et surtout à toute hiérarchie; il s'agit alors de l'individualisme descendant. Le sociétariste, au contraire, aime à combler la distance infinie qui sépare Dieu de l'homme, non seulement par des hommes supérieurs, vivants ou morts, qui s'élèvent peu à peu vers lui, mais aussi tantôt par des dieux inférieurs, tantôt par des personnes divines plus rapprochées, tantôt par des unions temporaires, mais complètes, d'une nature divine et d'une nature humaine; une telle constitution cosmique avive leur dévotion, tandis que l'individualiste l'a en horreur et la considère comme impie.

Les intermédiaires descendants sont d'abord les dieux et à leur défaut les anges, tandis que les saints sont des intermédiaires ascendants, puisqu'ils partent de l'homme. C'est sur eux que repose le polythéisme. Dans celui-ci, en effet, il serait inexact de dire qu'il existe une foule de dieux égaux, cela a pu être vrai à un certain stade, mais qui a été très vite dépassé. En réalité, le polythéisme se résout en monothéisme, les dieux inférieurs ne sont guère autre chose que des anges, ou que l'aristocratie d'une royauté absolue. Ces intermédiaires descendants rejoignent les intermédiaires ascendants qui sont les demi-dieux ou héros. Hé bien! les monothéistes qui sont des individualistes, rejettent ces intermédiaires; c'est par cette répudiation qu'ils se distinguent réellement des polythéistes. Les dieux subalternes voilent le dieu suprême; il faut les écarter pour le contempler; une partie de l'évolution religieuse a été consacrée à leur absorption. Certaines religions sont parvenues au monothéisme pur; on peut citer dans ce sens surtout le judaïsme et l'islamisme; le christianisme aussi, mais avec une nuance. Quant aux autres, elles se dégagent très lentement de la gangue polythéiste pour aboutir à un dieu unique, soit personnel, soit immanent, c'est-à-dire, soit au monothéisme, soit au monisme.

Mais, lorsque le monothéisme s'est formé, faisant triompher un des côtés de l'individualisme religieux, l'individualiste lui-même est quelquefois effrayé de la distance qu'il a créée entre Dieu et l'homme sans aucun échelon, et de son isolement; il éprouve le besoin de la combler un peu. D'ailleurs, il a fait de son Dieu un dieu trop abstrait. Sans doute, il pourra s'adresser à lui désormais très directement, mais ce Dieu ne va plus lui répondre; il est d'ailleurs devenu tellement idéal, que ce n'est plus qu'une essence qu'on ne peut percevoir et à peine imaginer. Au moins faudrait-il qu'il y eût un Dieu

intérieur, incognoscible, et un Dieu extérieur qui pût communiquer avec nous, ou tout au moins, une face intérieure et une face extérieure de Dieu. Le premier serait immobile, inopérant, le second agirait. La philosophie grecque et certaines religions dédoublèrent ainsi la personne divine. A côté du Dieu proprement dit, il y eut le démiurge, celui qui pouvait agir et créer, le λόγος, celui qui pouvait parler, celui qui extériorisa Dieu. Est-ce de cette philosophie que le Verbe a passé dans le christianisme? On le prétend généralement, en tout cas le Fils y joue bien le même rôle à côté du Père. A ces deux hypostases divines s'en joignit bientôt une troisième et la Trinité fut ainsi formée. La doctrine est bien exacte en affirmant qu'il n'y a point là trois dieux, mais seulement trois aspects. Cependant chaque aspect devient bientôt une substance, pense et agit séparément.

Les individualistes, après avoir admis un moment cette sorte de démembrement d'un Dieu unique ayant pour but de le rapprocher de l'homme, sentirent bientôt qu'il s'était créé ainsi entre Dieu proprement dit et chaque homme un intermédiaire, au personnel moins nombreux, il est vrai, que celui du polythéisme, mais très puissant, très indispensable, ce qui était contraire à leur instinct; ils voulurent ramener à l'unité divine complète et combattirent le dogme de la Trinité; il le firent encore dans un autre but que nous expliquerons tout à l'heure. De là dans le sein du christianisme des hérésies fréquentes. On n'osa pas toujours nier entièrement l'existence de plusieurs hypostases divines, mais on combattit au moins leur égalité respective, et quant au Fils, on chercha à le réduire à des dimensions humaines.

L'arianisme qui a occupé une si grande place dans l'histoire du christianisme tendait à inférioriser la seconde personne de la Trinité. Dès auparavant, les Nazaréens, les Ébionites avaient battu en brèche ce dogme. Le Fils, suivant cette doctrine, était engendré par le Père, et non consubstantiel au Père; le Christ avait été simplement créé, puis était devenu Dieu par participation, l'intermédiaire descendant devenait ainsi un intermédiaire ascendant. Cette doctrine anti-trinitaire lutta pendant des siècles. A l'autre extrémité de l'évolution du christianisme, chez les protestants, l'anti-trinitarisme éclata de nouveau, non de la part des protestants eux-mêmes qui admirent le dogme de la Trinité, mais de celle de plusieurs sectes qui ont pris un grand développement; cette doctrine fut soulevée dès la première heure par le célèbre Michel Servet, le rival de Calvin, puis par les Sociniens, qui, par voie de conséquence, nient le rédempteur. Plus tard et de nos jours les Unitaristes en Angleterre et en Amé-

rique rejettent le Saint-Esprit et infériorisent le Fils, allant même jusqu'à renier sa divinité. Leur secte remonte à l'époque de Milton, de Locke et Newton, qu'elle eut comme adhérents. C'est par l'unitarisme que le protestantisme se rapproche du théisme et finit par se confondre avec lui. Ainsi le monothéisme chrétien se trouve ramené au même absolu que le monothéisme juif ou musulman.

Le sociétarisme religieux a une tendance aussi forte à jeter un pont entre la divinité et l'homme en y plaçant partout des intermédiaires divins que l'individualisme à le supprimer. Non content de créer des dieux de forces différentes allant en s'atténuant jusqu'à l'homme et de démembrer chaque dieu, il voulut fondre l'humanité et la divinité de temps à autre en un être unique, servant de lien et au besoin d'intercesseur beaucoup plus que les intermédiaires ordinaires; de là les avatars et les incarnations.

Chez les Indous le Dieu suprême comprend trois personnes : Brahma, qui est le dieu abstrait, d'abord neutre; Vishnou, qui l'extériorise et sert de demiurge; enfin Siva; mais la seconde personne de cette Trinité agit incessamment, elle se détache et va s'incarner dans le corps d'un homme ou d'un animal; ainsi se réalise une union intense, matérielle entre Dieu et l'homme, union non point ascendante et mentale comme dans l'extase et l'obtention du nirvana, mais descendante et corporelle; l'homme ne devient plus Dieu, mais Dieu devient l'homme, le résultat n'en est que plus énergique. Les incarnations n'étaient pas étrangères à la religion grecque, quoiqu'elles y jouassent un rôle moins grand : c'étaient les métamorphoses. Mais c'est un des dogmes essentiels du christianisme. Le mystère de l'Incarnation suit celui de la Trinité; on peut même dire que pratiquement ce dernier ne fait que le préparer. La seconde personne divine est devenue homme, et si elle l'a fait, c'est pour préparer la rédemption, c'est-à-dire pour servir d'intercesseur, d'intermédiaire au profit de l'homme; on ne s'adressera plus à Dieu que par le Christ, et c'est précisément parce qu'il est à la fois Dieu et homme. Par cette incarnation la divinité est rendue plus sensible, un certain intérêt d'orgueil est satisfait et l'anthropomorphisme triomphe, anthropomorphisme bien plus complet que celui qu'on désigne ordinairement de ce nom, puisque ce dernier ne consiste que dans une ressemblance avec l'homme, tandis qu'ici la ressemblance va jusqu'à l'identité.

C'est précisément cet intermédiaire, plus puissant, plus complet, que l'individualiste religieux répudie énergiquement; il veut Dieu pur, Dieu seul, sans aucun mélange humain, et l'Incarnation ne le choque pas moins que la Trinité. Du reste, ces deux dogmes se

tiennent étroitement; on peut même affirmer que si les Anti-trinitaires ont été si nombreux et si tenaces, ce n'était point pour l'idée un peu abstraite de rabattre l'une des hypostases divines, mais dans le but plus pratique de supprimer l'incarnation de la divinité; c'est là l'objectif évident des Unitariens, si chez les Ariens il était encore caché. Aussi par la négation de l'incarnation parvient-on vite à la négation de la révélation elle-même, qui se soutient cependant avec l'idée restreinte que le Christ était un prophète. Aussi, pour ne pas nous répéter, nous renvoyons à l'exposé ci-dessus de l'évolution religieuse anti-trinitaire. Cependant il faut signaler les sectes où, pour échapper à la difficulté, on a visé l'existence réelle du Christ; telle était la prétention des Manichéens, des Gnostiques, des Docètes, qui prétendaient que sa vie n'avait été qu'une apparence, qu'il n'avait pu souffrir réellement. Telle était aussi la doctrine des Cathares; suivant eux, Jésus était émané de Dieu, mais lui était inférieur et était dépourvu d'humanité réelle, ainsi que Marie, sa mère; ses souffrances étaient fictives; l'incarnation se trouvait visée ainsi plus directement. De même, suivant les Pauliciens, Jésus était descendu du ciel avec un corps incorruptible qui n'avait fait que traverser le sein de Marie; sa mort n'avait été qu'apparente.

Le sociétarisme religieux avait jeté d'une autre manière encore un pont entre la divinité et l'homme par l'anthropomorphisme proprement dit, ou plus exactement par la représentation de Dieu sous une forme visible; la statue ne fut d'abord qu'une image, un portrait de Dieu, mais, pour pouvoir faire l'objet d'un portrait, il fallait déjà qu'il ressemblât à l'homme ou à quelque autre être visible. Ce ne fut pas tout : la statue devint idole, on l'adora bientôt elle-même; de là l'idolâtrie qui a dominé la plupart des religions, et qui tend à se reproduire. Le christianisme, si monothéiste et si abstrait qu'il fût, n'a pas su toujours résister à cet instinct naturel. Sans doute, l'image n'y est pas prise pour la divinité elle-même, mais le fait que Dieu s'est incarné en devenant un homme a favorisé la représentation de Dieu sous une forme humaine, et quelquefois même sous l'empire de la superstition, certaines statues de saints ou de la Vierge sont devenues l'objet d'un culte pour elles-mêmes. L'individualisme, lorsqu'il s'est réalisé, notamment dans le protestantisme, a combattu cet anthropomorphisme, même en admettant le dogme de l'incarnation, et dans ce but elle a proscrit la peinture et la statuaire religieuses. Les Cathares refusaient tout culte à la croix et aux images. Les Manichéens, les Iconoclastes agissaient de même. C'est une des différences qui frappent le plus tout d'abord entre le catholicisme et le protestantisme que la profusion d'images,

de peinture, d'architecture et de sculpture dans l'une et leur absence dans l'autre, ce qui donne au second une certaine sécheresse et l'empêche de répondre aussi bien aux besoins esthétiques de l'homme.

D'ailleurs le dogme de l'incarnation, de même, que les avatars dans la religion hindoue, ont puissamment contribué à la popularité de ces cultes, et réalisé le besoin de société qui est en l'homme de la manière la plus complète qui soit possible, puisque, suivant l'expression évangélique, Dieu est ainsi venu habiter parmi nous.

IV

Tel est l'individualisme religieux divin, soit ascendant, soit descendant; il consiste essentiellement dans la suppression des intermédiaires, soit humains, soit divins, qui séparent Dieu de l'homme et prétendent interposer entre les deux une société hiérarchisée.

A côté existe l'individualisme religieux *latéral*, lequel consiste à isoler l'individu des autres hommes qui l'entourent et qui cherchent à adorer la divinité en commun avec lui; cette réunion religieuse constitue une Église. Tous s'y solidarisent, des cérémonies périodiques sont instituées, des lieux de réunion, des temples sont édifiés. Les chants réunissent les fidèles par un lien esthétique; la prédication leur donne des pensées communicantes; la communion a lieu non seulement avec Dieu, mais aussi avec les autres communiants. Lorsque le prêtre a commencé une prière, tous les fidèles continuent ou répondent. *La religion forme un lien extérieur horizontal, aussi bien qu'un lien extérieur vertical.*

C'est précisément ce lien considéré comme un joug, au moins inutile, que rejettent les individualistes. Ils veulent s'isoler de tous les autres, et adorer Dieu en cette situation. Il entre dans cette détermination beaucoup de misanthropie; on se sépare des autres surtout lorsqu'on a souffert de leur part; mais la disposition du caractère suffit. Dans cet individualisme, à la différence de ce qui a lieu dans l'individualisme direct, il n'y a plus de rébellion, par conséquent d'hérésie ou de schisme; on peut rester soumis à l'organisation ordinaire, seulement on s'isole.

L'individualisme latéral est donc une réaction contre le sociétarisme latéral religieux; nous avons vu plus haut qu'il est à différents degrés et que l'individualiste qui se sépare de l'ensemble des fidèles ne reste pas toujours seul et qu'il peut y avoir individualisme de tout un groupe vis-à-vis de tous les autres. D'où individualisme religieux de la part : 1° d'un individu, 2° d'une famille, 3° d'une

famille fictive ou communauté religieuse, 4° d'une nation, 5° d'une école ou secte, 6° d'une religion vis-à-vis des autres, 7° d'une église entière vis-à-vis du pouvoir civil. L'espace manque ici pour les envisager toutes; nous ne retiendrons que les principales.

Le cas le plus remarquable c'est l'individualisme *absolu*, c'est-à-dire celui de l'*individu* lui-même; il se réalise dans l'*érémitisme*, c'est-à-dire dans l'isolement complet avec le but d'adorer la divinité. L'érémitisme n'est pas particulier à la religion chrétienne, on le rencontre dans beaucoup d'autres. Il est d'usage commun dans le brahmanisme. Lorsque le brahmane ou le cshatrya a rempli son devoir ordinaire, qui est d'avoir un fils et d'élever sa famille, et dès que ce fils est marié, il donne une partie de ses biens à ses enfants et l'autre aux pauvres, puis il se retire au fond des bois ou sur le sommet d'une montage pour se livrer à la méditation et aux austérités et parvenir au paradis suprême, le Moksha; il jeûne, observe la chasteté et médite sur la divinité. Il peut devenir l'égal des dieux, même leur supérieur, peut créer des mondes nouveaux. Dans l'Indonisme les ermites se retrouvent, il portent les noms de Mounis, de Yoghis et de Sannyasis, ce qui forme trois degrés d'ascétisme : le Mouni fait vœu de pauvreté et de mendicité, il est sans cesse en butte aux attaques du démon, il a des disciples. Sakya Mouni était lui-même un ermite, mais bientôt l'érémitisme se transforma dans sa religion en monachisme. En Chine, dans la religion taoïste, on trouve de nombreux ermites, l'érémitisme y dégénère en monachisme; mais de même que Bouddha, Lao-Tsé défendit, autant qu'il le put, cette transformation. Le christianisme a donné à l'érémitisme un grand développement jusqu'à ce qu'il ait disparu dans le monachisme, qui est, au contraire, un collectivisme extrême. Après la cessation des persécutions des empereurs romains la pureté des mœurs s'altéra et ceux des chrétiens qui voulaient la conserver se séparèrent de la masse des fidèles, et pratiquèrent l'ascétisme, dépassant les vertus imposées et visant à la perfection. L'ascétisme seul conduisait à un certain isolement, même dans le monde, puisqu'il emportait le célibat. Le premier anachorète fut saint Antoine en Égypte, il se retira dans le désert et fut en butte à des tentations demeurées célèbres; il eut de nombreux imitateurs. Les ascètes de Syrie n'avaient pas même de huttes, ils allaient paître l'herbe et erraient nu-tête sous le soleil. Parmi eux, les stylites passaient plusieurs années sur le haut d'une colonne. Saint Siméon demeura ainsi sept années. Saint Martin de Tours était aussi un ermite, et il ressuscitait les morts. Mais cet individualisme absolu, difficile à conserver pratiquement, disparut. Des personnes consacrées

à la contemplation pouvaient difficilement se procurer les moyens matériels de subsistance. Il fallait même, pour se faire ensevelir, que Dieu, par une sorte de miracle, suscitât l'intervention d'un autre ermite. Cependant c'était le seul moyen de s'assurer un individualisme latéral absolu. La vie des Pères dans le désert reste un des phénomènes psychologiques et sociologiques les plus curieux à étudier.

On croirait au premier abord que le célibat ecclésiastique est un moyen d'isolement, une manifestation d'individualisme, puisque la famille est une des premières sociétés. Cela n'est vrai, en réalité, que si le célibat est suivi de la solitude dans le désert ou si tout au moins il ne se relie point à l'affiliation au sacerdoce d'une Église; mais dans ce dernier cas, c'est un moyen de sociétarisme et même de collectivisme religieux. En effet, l'Église conserve une main beaucoup plus puissante sur un individu isolé que sur celui qui s'est constitué une famille; ce dernier lui échappe souvent par un petit intérêt collectif distinct, l'autre, au contraire, se fond entièrement dans la grande collectivité. Aussi une église est-elle plus forte dans sa centralisation avec un clergé non marié; c'est ce qui a permis la concentration du catholicisme; au contraire, toute religion qui voudra affaiblir son clergé, et par conséquent laisser plus d'autonomie aux fidèles, permettra le mariage des prêtres. C'est ce qu'a fait le protestantisme, qui est une religion individualiste; c'est ce qu'ont fait la plupart des autres sectes nées d'un mouvement autonomiste. Les Vieux Catholiques ont la même doctrine. La famille constitue un petit agrégat individualiste vis-à-vis de l'Église.

Un individualisme plus étendu, mais d'un genre particulier, parce qu'il se complique de collectivisme, est celui qui résulte du *cénobitisme*. Il s'est développé lentement de l'*érémitisme* que nous avons décrit et qui ne pouvait avoir qu'une existence instable. Il a un double caractère, suivant qu'on le considère du dedans ou du dehors. Du dedans c'est une institution située aux antipodes de l'érémitisme, puisque, bien que les membres soient isolés les uns des autres, ils forment une unité compacte dans laquelle chaque individu disparaît en renonçant à toute famille par le vœu de chasteté, à toute propriété par celui de pauvreté, et à toute indépendance par celui d'obéissance, et on peut s'étonner de ce que l'un ait précisément conduit à l'autre; c'est un phénomène que nous examinerons plus loin. Mais, envisagé à l'extérieur, le cénobitisme ou monachisme forme une unité autonomique très forte vis-à-vis de l'ensemble de l'Église, elle en est à bien des égards presque indépendante. C'est que, malgré la contradiction apparente, le mona-

chisme n'est que l'érémitisme continu, solidifié, en passant par le cénobitisme. Les ermites ayant besoin de secours matériel se construisaient des huttes rapprochées les unes des autres, qui formaient bientôt des villages ; chacun y vivait à sa manière et indépendant ; puis ils se rapprochent encore davantage et ont des demeures communes sous l'autorité d'un supérieur. Pacôme fonda définitivement le cénobitisme en 340 ; trois religieux habitaient une cellule, ils mangeaient ensemble, mais en silence, couverts d'un voile qui les empêchait de se voir. Le silence obligatoire est un signe de l'érémitisme primitif. Vis-à-vis du clergé, jusqu'au v[e] siècle, il y eut indépendance absolue ; d'ailleurs les moines étaient des laïques et n'avaient même pas d'églises à eux. Bientôt ils s'en construisirent, et furent placés sous l'autorité des évêques, mais sous ce rapport on revint ensuite à l'état ancien ; ils furent exempts de cette juridiction. Les couvents se relièrent entre eux et formèrent des ordres religieux qui constituaient souvent une église dans l'église. Le clergé régulier rivalisa avec le clergé séculier, c'était le clergé individualiste dans l'ensemble de chacun de ses ordres vis-à-vis du clergé sociétariste.

L'individualisme latéral devient plus large lorsqu'il s'agit d'opposer à l'universalité de l'Église l'autonomie d'une nation, d'une secte. Le premier de ces individualismes se réalise par un schisme ou une dissidence qui touche au schisme. Il résulte de l'instinct répulsif d'un pays contre le fait d'être gouverné même spirituellement par des étrangers. En France, sous Louis XIV, le gallicanisme fut sur le point de réussir. L'anglicanisme avait le même caractère lorsqu'il triompha sous Henri VIII, et partout une des causes de triomphe du protestantisme fut la nationalisation de l'Église. Ce fut aussi ce qui sépara définitivement l'Église d'Orient de celle d'Occident. Le naturalisme religieux est un des autonomismes les plus énergiques, il détermine, ce qui sans cela répugnerait, à se jeter dans les bras du pouvoir civil.

Ce qui distingue très remarquablement les églises protestantes de l'église catholique, c'est que, tandis que la deuxième forme un tout indivisible dont toutes les parties se relient entre elles étroitement par une hiérarchisation autant que par une solidarisation, les églises protestantes de même confession sont sans lien entre elles dans certaines sectes ; il y a encore là une réalisation de l'individualisme. Sans doute, il en est autrement dans l'anglicanisme, mais celui-ci ressemble singulièrement au catholicisme en tout ce qui n'est pas le dogme. A plus forte raison n'y a-t-il pas de lien, même de doctrine convenue, entre le luthéranisme et le calvinisme, encore moins

entre les sectes dissidentes. Celles-ci cependant, si elles se sont persécutées, se supportent aujourd'hui réciproquement, tandis que le catholicisme ne peut souffrir aucune hérésie et abolit ainsi les autonomies individuelles.

Tel est l'individualisme religieux *latéral*. Avant de terminer, signalons un stade religieux très ancien, intéressant sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres. Il s'agit du fétichisme. L'individualisme consiste ordinairement à se mettre en rapport direct avec Dieu, en dehors de tous autres et sans l'emploi d'aucun intermédiaire, mais le Dieu invoqué est commun à beaucoup d'hommes, souvent à des millions de coreligionnaires. Il existe cependant un individualisme plus intense; c'est lorsque notre Dieu n'appartient qu'à nous, que nous le dominons, que nous lui commandons, que nous en changeons à notre guise. Singulier Dieu, cela est vrai, mais Dieu pourtant! Sujet individuel, objet individuel. Cela ne doit d'ailleurs pas trop nous surprendre, car le fétiche est contemporain du sorcier, son prêtre, le premier des adorateurs individualistes.

V

Il nous reste à étudier les rapports entre l'individualisme et le sociétarisme religieux, rapports incessants qui ont pour résultat, non sans de terribles chocs, de renouveler l'un par l'autre, surtout le sociétarisme, et même de l'exalter en le convertissant en collectivisme religieux.

Les rapports de ces deux éléments contraires que nous observerons sont ceux d'influence, de lutte et de conversion réciproques. Quant à l'influence et à la conversion, elles s'exercent de l'individualisme au sociétarisme et ne semblent pas réversibles.

L'influence de l'individualisme religieux sur les églises et plus généralement sur les autres hommes n'existe pas toujours. A cet égard, il faut distinguer entre deux sortes d'individualistes. Les uns se renferment en eux-mêmes, se confinent dans leur mysticisme qui reste perpétuel; ils ne cherchent que leur salut, ou s'ils prient pour celui des autres, c'est en silence et sans rien leur communiquer; ce sont des contemplatifs, jamais actifs. Les autres, au contraire, ne veulent pas rester toujours enfermés dans leur théorie, quelquefois même ce sont des hommes d'action beaucoup plus que de méditation, mais ils savent que la méditation retrempe singulièrement, qu'elle crée une grande force, et qu'il faut avoir été solitaire pour dominer la foule, car autrement on devient à son image et l'on ne peut plus rien contre elle ni sur elle. Aussi non seulement les pen-

seurs, mais les hommes sociaux, ont été souvent solitaires d'abord, toujours taciturnes. Mais cet isolement n'était pour eux qu'une transition. Aussi, dans toutes les religions, les missionnaires, chargés de la propagande religieuse et qui exposent leur vie, sont-ils sortis des ordres religieux. Il en était ainsi déjà des missionnaires bouddhistes qui ont converti la Chine, l'Indo-Chine, le Thibet, le Japon. De même, ce furent les Jésuites qui tentèrent, au profit du christianisme cette fois, la conversion de la Chine. La religion en vigueur est propagée d'ordinaire par des solitaires, les individualistes.

Mais c'est à eux qu'est due aussi la fondation des grandes religions. Le Christ dut jeûner quarante jours dans le désert, de même Sakhya-Mouni, avant d'entrer dans la vie active; l'un et l'autre renoncèrent ensuite à la solitude, à l'ascétisme, mais après s'y être exercés. De même, le protestantisme eut pour fondateur un moine, Luther.

De grandes missions sociales, autres que celles exclusivement religieuses, furent entreprises par des individualistes, des mystiques. Jeanne d'Arc ne sauva la France et ne se mit à la tête des armées que parce qu'elle avait puisé d'abord dans des visions l'enthousiasme nécessaire.

L'influence de l'individualisme religieux a donc été énorme; soit pour prêcher les religions, soit pour les fonder, soit pour les détruire, soit pour accomplir de grandes œuvres patriotiques ou humanitaires. C'est qu'il retrempe singulièrement les esprits, leur donne une force inouïe.

Mais cette influence ne se produit pas sans une lutte très vive, et cette lutte, quand l'individualisme succombe, se change en violente persécution. Le Christ, dont la religion était encore individualiste en ce moment, est mis en croix. Jeanne d'Arc monte sur le bûcher; les Albigeois, les Vaudois, les Protestants en France sont persécutés par les Catholiques; les sectes dissidentes le sont en Allemagne et en Angleterre par les Protestants. Servet, plus individualiste que Luther, est mis à mort à son instigation. L'histoire religieuse est remplie de ces révoltes, de ces luttes, et du triomphe éclatant ou de la persécution de quelques-uns de ces individualistes.

Enfin, ce qu'il est très intéressant d'observer, c'est la transition par une pente naturelle de l'individualisme au sociétarisme et quelquefois même au collectivisme religieux; de même par la résurrection d'un individualisme nouveau à la suite des excès ou des dépérissements du sociétarisme religieux.

Le sociétarisme n'engendre jamais directement l'individualisme, mais seulement par voie de réaction naturelle. Quand la société

religieuse devient corrompue, les plus sincères religieux s'éloignent d'elle, et comme ils ne renoncent pas à la foi, il peut ne pas en résulter d'hérésie, mais alors l'érémitisme est né. C'est ce qui eut lieu lors de la vocation des premiers ermites. Plus tard la corruption de l'Église causa par réaction la confession protestante, qui était un individualisme doctrinal.

Au contraire, l'individualisme engendre insensiblement un sociétarisme nouveau. Nous avons vu que la plupart des fondateurs de religions nouvelles ont été des solitaires, des individualistes qui ont combattu les sacerdoces établis. Tel fut le cas pour le Christ, pour Sakhya-Mouni et plus tard pour Luther. Ils étaient même loin de s'attendre à ce que sur leur individualisme il fût plus tard construit une société religieuse nouvelle; le Bouddha s'opposait formellement à la fondation de couvents qui pouvaient produire un sacerdoce. Cependant cette conversion eut lieu, elle était inéluctable. Toute institution passe de l'état fluide à l'état solide.

La conversion de l'individualisme en collectivisme est plus curieuse encore, mais elle s'explique très naturellement; nous avons donné cette explication déjà; il s'agit de l'érémitisme devenu monachisme. Dans ce dernier, le religieux perd toute autonomie par ses trois vœux, il vit en communauté étroite avec d'autres, obéit aveuglément à un supérieur; il réalise ce que demande le collectivisme social moderne; il perd jusqu'à son nom. Cependant il dérive de l'ermite; les couvents, les ordres religieux, ne se composent en réalité que d'une juxtaposition d'ermites, de solitaires. Les extrêmes se touchent. Ce qui est remarquable, c'est que ces solitaires constituent les sociétés les plus puissantes, à moins que par des pratiques trop régulières et mécaniques, ils n'effacent sous la routine leur caractère premier.

Tel est dans ses grands traits l'individualisme religieux; il ne joue pas dans les sociétés religieuses un moindre rôle que l'individualisme social dans les sociétés politiques, il y a souvent coïncidence fortuite ou non, entre ces deux individualismes; c'est ainsi que les Anglo-Américains, individualistes par excellence politiquement et socialement, sont aussi individualistes religieux par leur protestantisme et surtout par la variété de leurs sectes protestantes. C'est ainsi que presque toutes les confessions dissidentes aux diverses périodes de l'histoire, fondées sur un élan d'individualisme religieux, ont joint à leurs doctrines des revendications politiques ou sociales dans le même sens; on doit y voir un des effets de l'unité de chaque mentalité humaine.

Raoul de la Grasserie.

LES

CAUSES PSYCHOLOGIQUES DE L'ABOULIE

Les causes physiologiques de l'aboulie sont inconnues et l'on en est réduit sur ce sujet à des hypothèses incertaines et vagues. Mais si nous ignorons les localisations anatomiques des phénomènes qui se produisent dans cette maladie de la volonté, nous pouvons du moins essayer de saisir son mécanisme psychologique.

I

L'aboulique veut accomplir un acte et il s'aperçoit qu'il ne l'accomplit pas. Deux idées sont donc nécessairement présentes à son esprit, l'idée de l'acte à accomplir et l'idée opposée à cet acte. Ici un problème se pose. Cette idée de l'état contraire à l'acte, à laquelle M. Paulhan a déjà consacré un savant travail, est-elle la cause de l'aboulie ou n'en est-elle qu'un effet?

Nous essaierons d'abord de résoudre la question pour ce qui concerne les paralysies psychiques. En procédant à cette étude, nous ne croyons pas sortir de notre sujet. Qu'est-ce en effet que l'aboulie, sinon l'impuissance de transformer une idée en acte par suite de la victoire des idées antagonistes? Or ce double caractère de l'aboulie se retrouve dans les paralysies psychiques, du moins dans celles dont on a pu établir la pathogénie et qui seules nous intéressent, d'une part idée d'un acte qu'on désire accomplir et de l'autre, idées causes de la paralysie s'opposant à l'acte.

Ceci posé, nous diviserons les paralysies psychiques en deux catégories.

1° Certaines paralysies psychiques ont pour causes l'idée d'un acte *différent* de celui que le sujet a l'intention d'accomplir. Ainsi, pour citer un exemple entre bien d'autres, une des malades que M. Pierre Janet a étudiées sous le nom de Justine, rêve la nuit qu'elle déménage son mobilier, et le lendemain elle se réveille avec les bras contracturés, dans la position de quelqu'un qui porte un paquet. La cause de cette paralysie est l'idée du déménagement, qui, persistant sous une forme plus ou moins consciente, donne à ses bras une attitude expressive. On voit qu'ici l'association par contraste ne joue pas le rôle prépondérant. L'idée du déménagement est *différente* de l'idée qui porte la malade à faire mouvoir ses bras, elle ne lui est pas *contraire*. L'idée

contraire est celle d'immobilité pure et simple, qui est présente à l'esprit de Justine, puisque celle-ci sait qu'elle est immobile, mais qui n'a qu'une importance secondaire.

2° Il existe d'autres paralysies psychiques où le malade est paralysé, parce qu'il craint de l'être. Le caissier d'une maison de commerce venu en consultation à la Salpêtrière, se plaignait de ne pouvoir écrire toutes les fois qu'il se trouvait en présence d'un client [1]. Dans ce cas, le rôle de l'association par contraste est aisé à concevoir.

La crainte de ne pas écrire donne à l'idée opposée à l'acte, c'est-à-dire à celle de ne pas écrire, une intensité tellement vive que cette idée se réalise et que la paralysie en résulte.

Cette deuxième catégorie de paralysies psychiques nous amène à l'aboulie. On peut en effet se demander si tous les cas d'aboulie ne lui sont pas réductibles. L'aboulique a conscience de son infirmité; très souvent il se la reproche comme une lâcheté et s'en désole. Mais qui sait si précisément cette crainte, ce chagrin qu'il a de ne pas vouloir n'est pas la seule cause pour laquelle il ne veut pas? La crainte de ne pas vouloir, donnerait à l'idée opposée à l'acte une si grande force que l'acte ne s'accomplirait pas. Il n'y aurait avec la paralysie psychique qu'une différence de degré et non de nature. Dans la paralysie psychique, l'idée opposée à l'acte aurait une telle intensité, qu'elle immobiliserait d'une manière absolu les organes moteurs; dans l'aboulie proprement dite elle les rendrait seulement moins actifs. Dans la paralysie psychique le sentiment d'impuissance serait tel que le malade dirait : je ne peux pas; dans l'aboulie il serait beaucoup moins vif, de telle sorte que le malade conservant encore la croyance à sa liberté dirait seulement : je ne veux pas.

Nous regardons cette interprétation comme plus spécieuse que solide. Sans doute dans l'aboulie il y a toujours association par contraste; l'aboulique, comme nous le disions plus haut, s'apercevant qu'il ne peut accomplir un acte, a nécessairement deux idées présentes à son esprit, l'idée de l'acte à accomplir et l'idée opposée à cet acte. Sans doute dans l'aboulie, tout aussi bien que dans la paralysie psychique, l'idée opposée à l'acte finit par triompher, puisque l'acte ne s'accomplit pas, du moins d'une manière complète. Tout cela est incontestable, mais la question est de savoir si l'association par contraste est primitive ou secondaire, si l'idée opposée à l'acte est à elle seule une cause suffisante pour empêcher l'acte de s'accomplir, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée soit d'autres idées qui la renforcent, soit d'états affectifs qui augmentent son intensité.

Dans l'aboulie, l'association par contraste ne nous semble pas *primitive*. Si en effet la crainte d'être aboulique, qui se réduit, nous l'avons démontré, à une association par contraste, est antérieure à tout acte d'aboulie, il devient inexplicable que cette crainte ait jamais pu

1. Raymond et Janet, *Névroses et idées fixes*, t. II, p. 397.

naître. Comment une idée aussi subtile que celle d'être aboulique viendrait-elle à l'esprit des malades qu'on soigne à la Salpêtrière, fort peu cultivés pour la plupart? L'homme porte en lui la croyance profonde à sa liberté; on est déterministe par réflexion, jamais par instinct. Aux yeux de la masse des hommes, perdre sa volonté est la même chose que perdre sa liberté et l'idée qu'on peut perdre sa liberté ne naîtra jamais dans un cerveau grossier.

La vérité est qu'un premier acte de paresse a lieu. A sa suite le sujet contracte l'idée qu'il est paresseux et cette idée rend plus difficile une nouvelle action qu'il tente d'accomplir. A mesure que les insuccès se multiplient, l'idée devient de plus en plus intense et peut même finir par rendre presque impossible tout effort volontaire.

La crainte de ne pouvoir agir transforme ainsi peu à peu la paresse en aboulie. Elle n'est donc pas la cause de l'aboulie tout entière, mais seulement de la différence quantitative qui existe entre la paresse et l'aboulie. Or dire que l'association par contraste ou en d'autres termes la crainte de ne pas agir n'est cause que d'une portion de l'aboulie, c'est dire qu'elle n'est pas sa cause *unique*. Nous arrivons de la sorte à la solution du problème que nous nous sommes posé.

On objectera peut-être que le premier acte de paresse remonte aux débuts les plus lointains de l'enfance, et que depuis, l'idée de paresse s'est renforcée sans cesse par tous les échecs successifs de la volonté, de manière à être dans l'aboulie une cause tellement prédominante que toutes les autres deviennent négligeables. — Nous répondrons que chez tous les individus peu malades et même chez quelques malades gravement atteints, les périodes d'aboulie alternent avec les périodes d'énergie. L'idée d'énergie contractée au cours de ces dernières luttera contre l'idée de paresse, l'entravera dans son développement et l'empêchera de jouer dans l'aboulie le rôle prépondérant.

II

Nous avons réduit à leur juste valeur les effets de l'association par contraste. Nous avons trouvé que, constituant l'essence de certaines paralysies psychiques, elle n'avait dans l'aboulie proprement dite qu'une action beaucoup moindre et n'était pas sa cause unique. Il nous faut maintenant essayer de découvrir les autres causes psychologiques de cette dernière maladie.

Nous commencerons par rappeler une observation clinique de MM. Raymond et Pierre Janet.

Un homme de cinquante-trois ans, charron de son métier dans un petit village, d'apparence très robuste, vient en consultation à la Salpêtrière. Il y a trois ans il fut atteint d'une fièvre typhoïde fort grave. A la suite de cette maladie, cet homme se plaignit d'avoir perdu sa volonté, et depuis il ne l'a pas encore recouvrée. L'intelligence et la

mémoire sont pourtant restées intactes; les forces physiques sont complètement revenues, les sensibilités sont normales. L'appétit est bon, quoique les digestions soient un peu laborieuses et que le malade soit affligé d'une constipation opiniâtre. Celui-ci s'indigne de se trouver si paresseux. « Tu vois cette planche, se dit-il à lui-même, eh bien tu vas en scier cinquante centimètres ou sinon tu ne dîneras pas. » Et il n'arrive pas à en scier plus de dix et en s'y reprenant à vingt fois [1].

Remarquons d'abord qu'à en croire le langage du sujet observé, le désir d'agir paraît intact. Il s'injurie, il se dit : « Tu ne dîneras pas, si tu ne scies pas cette planche ». De plus, d'où pourrait venir l'absence de désir? Quand l'organisme est affaibli, quand les réactions s'y accomplissent mal, les désirs sont amoindris; nous parlerons plus tard de cette dépression physique. Dans le cas présent il y aurait peut-être lieu d'incriminer les troubles digestifs, mais ces troubles paraissent accessoires. On pourrait encore soutenir qu'il peut y avoir absence du désir, sans que les procédés actuels de la science permettent de constater aucun trouble apparent dans l'organisme, mais c'est là une hypothèse bien douteuse.

L'absence de désirs n'a pas non plus chez notre malade de causes psychiques. On verra plus loin qu'un grand chagrin, qu'une émotion vive peut éteindre non seulement les désirs, mais aussi tous les sentiments affectifs. Ici ce n'est certainement pas le cas.

La diminution de la sensibilité n'est donc probablement pas chez ce charron la cause prépondérante de l'aboulie et il faut chercher une autre explication.

Tout le monde sait que la volition implique un effort souvent fort pénible, quoique la fatigue soit d'une autre nature que dans l'effort musculaire. Nous croyons pour notre part que ce sentiment de l'effort volontaire est le résultat d'un processus physiologique encore inconnu. Or ne peut-on pas admettre que par suite d'une lésion ou d'un trouble organique quelconque des centres qui président à la fonction volontaire, ce processus physiologique s'accomplisse avec plus de difficulté qu'auparavant, et soit accompagné d'une fatigue plus intense, rendant le malade peu enclin à vouloir? Ferrier a émis l'hypothèse vraisemblable que dans les circonvolutions frontales se trouvaient des centres d'arrêt pour les opérations intellectuelles; il doit aussi exister dans le cerveau des centres de coordination des idées rendant les volitions possibles et efficaces. Qui sait si dans l'exemple choisi ces centres ne seraient pas atteints? Et ce qui rend cette supposition plausible, c'est que la perte de la volonté date d'une fièvre typhoïde qui a pu causer des lésions, des paralysies ou des atrophies plus ou moins durables.

La cause psychologique de l'aboulie serait donc la difficulté de l'ef-

1. Raymond et Janet, *Névroses et idées fixes*, t. II, p. 29.

fort volontaire et la cause physiologique un trouble organique du cerveau dont la localisation est inconnue.

Notons que chez certains abouliques, l'intensité du désir se manifeste souvent par la somme d'énergie considérable qu'ils déploient pour accomplir un acte et qu'on peut reconnaître à la fatigue qu'exprime leur visage. Ainsi le malade de Billod ayant une signature à donner exécute dans le vide les mouvements nécessaires pour le paraphe sans pouvoir réussir à appliquer sa plume sur le papier, il s'épuise et « sue sang et eau ». Cette fatigue n'est pas nécessairement l'indice d'un trouble organique rendant l'effort plus difficile ; il faut se souvenir que dans la paralysie psychique, comme d'une part l'idée opposée à l'acte est toujours très forte, comme de l'autre le désir de l'acte peut être très vif, cette lutte entre deux états contraires donne lieu parfois à un effort infructueux, mais intense. C'est en interrogeant le malade sur ses antécédents psychologiques et physiologiques que le médecin déterminera s'il se trouve en face d'un trouble fonctionnel ou d'une simple paralysie psychique.

Toutefois, si les altérations de la sensibilité ne jouent parfois aucun rôle dans l'aboulie, il n'en est pas toujours ainsi. Nous allons étudier l'aboulie dans ses rapports avec les états affectifs et pour cela nous distinguerons deux cas.

Premier cas. — Souvent on ne peut accomplir l'acte qu'on sent utile, parce que la jouissance qu'on trouve dans l'état présent empêche de sortir de cet état. Il y a alors lutte entre deux idées contraires ; l'idée d'un acte désiré à cause de l'utilité qu'il présente, l'idée opposée à l'acte, renforcée par un sentiment affectif agréable. Si une lutte semblable se renouvelle trop fréquemment chez un même individu, elle affecte, par le fait même, un caractère morbide. Les gens qui causent toute la journée et négligent leurs affaires nous offrent un type de ce cas : quand le goût du bavardage s'exagère, il rentre dans le domaine de la pathologie. Voici encore un autre exemple. Une personne passe un temps très long avant de se décider à sortir du lit ; elle se lève enfin, mais s'aperçoit qu'elle a fait erreur sur l'heure et qu'il est un peu plus tôt qu'elle ne pensait ; elle sait que sa présence hors du lit est utile, mais, trouvant qu'elle peut à la rigueur y rester, elle se recouche. On voit d'une part qu'elle éprouvait du plaisir à rester couchée, puisqu'elle se recouche et on peut induire avec vraisemblance que ce plaisir devait contribuer beaucoup à l'empêcher de se lever ; on voit d'autre part que cette paresse excessive a quelque chose de pathologique.

Deuxième cas. — Supposons au contraire que cette personne, au lieu de se recoucher, après s'être trompée sur l'heure, reste levée. La cause de l'aboulie n'est évidemment plus le plaisir du lit. Elle peut être une de celles que nous avons signalées plus haut, trouble organique du cerveau ou paralysie psychique, mais elle peut être aussi la médiocre intensité des désirs dont M. Ribot a fait ressortir toute l'importance.

« Ce qui est atteint dans l'aboulie, dit cet auteur, c'est la vie affec-

tive, la possibilité d'être émue. Les malades ne font pas les actes, parce qu'ils ne les désirent pas suffisamment »[1].

M. Ribot cite à l'appui de sa thèse le témoignage d'une jeune Italienne soignée par Billod et celui de deux malades d'Esquirol dont l'un dit que ses « sensations sont trop faibles pour exercer une influence sur sa volonté » et l'autre constate que dans chacun de ses actes « il manque quelque chose, à savoir la sensation qui leur est propre et la joie qui leur succède »[2].

Malheureusement les observations cliniques ne sont ni assez nombreuses, ni assez nettes pour étayer d'une manière inébranlable la théorie qui voit dans la faiblesse des désirs une des causes principales de l'aboulie. Il serait peut-être plus sûr de recourir à l'observation interne. C'est d'ailleurs ce qu'a fait l'auteur précédemment cité. Chacun de nous, dit-il, peut se représenter l'état d'aboulie : « car il n'est personne qui n'ait traversé des heures d'affaissement, où toutes les incitations, extérieures et intérieures, sensations et idées restent sans action, nous laissent froids. C'est l'ébauche de l'aboulie. Il n'y a qu'une différence du plus au moins d'une situation passagère à un état chronique »[3].

Cette théorie a en outre l'avantage d'expliquer certains faits qui demeurent obscurs, si l'on a recours à une autre interprétation, par exemple celui que nous allons citer.

M. Pierre Janet fait la suggestion suivante à Marcelle pendant qu'elle est endormie : « Quand je frapperai sur la table, vous prendrez ce chapeau et vous irez l'accrocher à une patère. » Cela dit, je la réveille bien complètement; quelque temps après, je l'interpelle comme pour lui demander un petit service : « Mademoiselle, vous devriez bien enlever ce chapeau qui me gêne pour écrire et le mettre sur une patère. — Je ne demande pas mieux », dit-elle. Et la voici qui essaye de se lever, se secoue, étend les bras, a des mouvements incoordonnés, se rassied, recommence, etc... Je la laisse travailler ainsi vingt minutes... Puis je frappe un coup sur la table. Aussitôt, elle se lève brusquement, prend le chapeau, l'accroche, et revient s'asseoir. L'acte est fait par suggestion en un instant, il n'avait pu être fait par volonté en vingt minutes »[5].

Comment interpréter ce fait? A l'état de veille, une idée, bien qu'elle ait par elle-même une tendance à s'exprimer par un mouvement, a presque toujours besoin pour cela d'être accompagnée d'un état affectif qui la renforce. Aussi chez Marcelle, les désirs étant trop faibles, les idées ne se réalisent pas. Pendant l'hypnose au contraire, grâce à la concentration de l'attention, les idées sont non seulement assez fortes pour passer à l'acte, malgré l'absence d'états affectifs, mais même pour

1. Ribot, *Maladies de la volonté*, 1883, p. 50.
2. *Ibid.* id., 1889, p. 50.
3. Ribot, *Maladies de la volonté*, p. 53.
4. P. Janet, *Névroses et idées fixes*, t. I, p. 11.

conserver leur intensité après le réveil. C'est ce qui explique pourquoi Marcelle prend le chapeau, quand elle exécute cet acte par suggestion.

Si au contraire on regarde seulement l'aboulie comme un affaiblissement du pouvoir de synthèse, sans remonter à sa cause fondamentale, la faiblesse des désirs, il devient fort difficile d'expliquer le fait observé par M. Pierre Janet. Pourquoi les facultés synthétiques du malade, disparues pendant la veille, ne retrouvent-elles pendant l'hypnose? Selon M. Janet, si Marcelle accomplit si facilement les actes suggérés, c'est que ces actes se passent dans une conscience absolument rétrécie, qu'ils n'exigent pas la synthèse de tous les détails devenus inconscients pour la plupart, qu'ils ne se rattachent pas en un mot à la personnalité de la malade. « Marcelle vient de prendre un coupe-papier par suggestion et je la félicite de ses mouvements rapides. — Ce n'est pas moi, dit-elle d'un air boudeur. » A notre avis, le manque de personnalité n'est pas la cause qui facilite les mouvements, elle prouve seulement que les actes suggérés n'éveillent pas chez le malade de sentiments affectifs.

Si d'ailleurs il en était toujours ainsi, l'influence de la suggestion momentanément assez active, ne tarderait pas à disparaître. Les hypnotisés qui n'éprouvent pour leur endormeur ni amour, ni crainte, échappent facilement à son empire. C'est là une découverte dont M. Pierre Janet a enrichi la science psychologique et qui confirme notre manière de voir. Elle montre en effet le rôle considérable de la sensibilité dans tous les phénomènes volontaires.

Remarquons d'ailleurs que la théorie qui voit dans la faiblesse des désirs une des causes principales de l'aboulie est d'une application plus fréquente qu'on ne pourrait le croire au premier abord. M. Ribot fait observer que les abouliques qui affirment leur désir intense d'agir, sont souvent le jouet d'une illusion, que l'intensité du désir est chose toute relative, que « dans cet état d'apathie générale, telle impulsion qui leur paraît vive est en fait au-dessous de l'intensité moyenne, d'où l'inaction » [1]. Cette explication rend compte d'un grand nombre de cas. On peut encore ajouter que les abouliques doivent être souvent dupes non seulement de leur conscience, mais aussi de leurs habitudes antérieures de sentir et de s'exprimer. Ainsi une personne s'intéresse vivement à un projet. Une fois frappée d'aboulie, elle sent qu'elle ne s'y intéresse plus, mais ne voulant faire cet aveu ni à elle-même, ni aux autres, elle continue à dire qu'elle s'y intéresse.

III

Les rapports de l'aboulie et de la sensibilité sont maintenant établis. Mais quelles sont les causes de l'absence de désirs? — Elles peuvent être tantôt purement organiques, tantôt purement psychiques.

1. Ribot, *Maladies de la volonté*, p. 52.

Des causes physiologiques nous n'avons rien à en dire; elles ne nous sont pas connues d'une manière précise. Les causes psychiques sont presque toujours des contrariétés, des chagrins qui produisent une profonde dépression morale et font prendre la vie en dégoût.

Mon arc, mes javelots, mon char, tout m'importune,
Je ne me souviens plus des leçons de Neptune,
Mes seuls gémissements font retentir les bois
Et mes coursiers oisifs ont oublié ma voix.

Comment ces causes psychiques agissent-elles? D'abord le malade découragé a l'idée que tout ce qu'il entreprend est *inutile*. A quoi bon agir? A quoi bon vivre? Cette idée d'*inutilité* est plus ou moins avouée, plus ou moins consciente, mais elle n'en existe pas moins. Peu importe d'ailleurs son degré de conscience. C'est un fait acquis à la psychologie que la force et l'efficacité d'une idée ne tiennent pas à la vivacité avec laquelle elle apparaît dans la conscience.

En plus de cette idée d'inutilité qui s'attache à tous ses actes, le malade éprouve un sentiment de tristesse qui agit non seulement en renforçant l'idée d'inutilité, mais aussi en activant par lui-même la désagrégation mentale. Cette influence dissolvante de l'émotion n'est plus une hypothèse, c'est une vérité démontrée que M. Pierre Janet a fort bien mise en lumière dans son beau travail sur l'*Automatisme psychologique*. « L'émotion, dit-il, rend les gens distraits, bien plus elle les rend quelquefois anesthésiques soit passagèrement, soit d'une façon permanente... J'ai constaté que chez des hystériques en voie de guérison, toute émotion subite ramène des anesthésies. En un mot l'émotion a une action dissolvante sur l'esprit, diminue sa synthèse et le rend pour un moment misérable » [1].

Après ce que nous venons de dire, on peut comprendre comment chez les abouliques la faiblesse des désirs peut se concilier avec une émotivité excessive. L'une est souvent la conséquence de l'autre. Les malades éprouvent à un haut degré un sentiment quelconque de colère ou de chagrin par exemple qui accapare toute leur énergie affective et leur enlève la possibilité d'être émus par aucun objet, sinon celui de leur préoccupation. « Il me semble, dit une malade observée par MM. Raymond et Janet, que je n'aime plus personne : mon mari et mon garçon me sont sortis de l'idée et je n'éprouve ni plaisir à les voir, ni peine à les quitter, moi qui me suis tant désolée autrefois quand il m'a fallu vendre ma boutique! Tout pourrait bien brûler aujoud'hui, cela m'est égal » [2].

Nous avons terminé cette étude rapide des principaux phénomènes de l'aboulie. Il n'est qu'une dernière remarque à faire : c'est que les

1. Pierre Janet, *Automatisme psychologique*, 1889, p. 457.
2. Raymond et Javet, *Névroses et idées fixes*, t. II, p. 45.

divisions que nous avons données n'ont rien d'absolu. On peut très bien concevoir des abouliques, et il en existe certainement, qui sont atteints à la fois de paralysie psychique plus ou moins apparente, d'un trouble fonctionnel du cerveau, d'une tendance excessive à se complaire dans l'état présent, de sensibilité insuffisante, résultant soit de causes organiques, soit de causes psychiques. Quant aux distinctions que nous avons faites, elles peuvent paraître trop nombreuses et trop subtiles. Nous avons du moins deux excuses : c'est d'abord que pour analyser il faut diviser, c'est ensuite que toute distinction psychologique correspond à une distinction physiologique.

Baron C. Mourre.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

M. M. Philippof. PHILOSOPHIA DIEISTVITELNOSTI. (*La philosophie de la réalité*), t. II, in-8, 1178 p., Saint-Pétersbourg.

Nous avons déjà parlé de la première partie de l'important travail de M. Philippof[1]. L'auteur vient de faire paraître le second volume de sa *Philosophie de la réalité.* Évolutionniste convaincu, M. Philippof pense que l'ontologie même est le produit d'une longue évolution ; il trouve aussi que la métaphysique du moyen âge se rapproche beaucoup plus de la vie réelle de cette époque qu'on ne le croit ordinairement. La fameuse controverse entre les nominalistes et les réalistes du moyen âge n'est autre chose que la lutte de la libre pensée contre l'autorité ; c'est l'individualisme qui commence la guerre contre la hiérarchie : voilà le vrai sens de la polémique d'un Roscellin ou d'un Abélard. Passant des controverses scolastiques aux questions plus récentes, l'auteur trouve que l'individuel n'est pas en contradiction avec l'universel ; il en fait, au contraire, le fond. L'espèce n'est que la somme des variations individuelles. Il n'existe pas d'archétypes antérieurs aux individus, comme le croyait le célèbre anatomiste Owen et comme l'affirme encore aujourd'hui Max Müller ; mais les variations individuelles en s'intégrant deviennent typiques. Poursuivant cette idée, l'auteur arrive à l'analyse de « la crise de la métaphysique », il rejette la solution de Platon et aboutit logiquement à l'idéalisme critique de Kant. Pour Kant, la raison n'est qu'un principe « régulatif », systématisant ; quand la raison devient constructive, quand elle commence à créer des concepts nouveaux en leur imputant l'objectivité, elle n'arrive qu'à la construction des mirages. C'est la partie critique de l'idéalisme kantien ; mais il en a aussi du dogmatisme. Kant rejette le principe « économique » de la pensée qu'il avait reconnu avant Mach et Avenarius. D'après Kant, la classification naturelle est basée sur le principe transcendental *à priori*, qui n'est pas le résultat de l'expérience, puisqu'au contraire c'est lui qui rend l'expérience possible. C'est le dogme que réfute M. Philippof. « Le principe *a priori*, dit-il, dont parle Kant, n'aurait pas de sens s'il n'était basé sur l'expérience. Le même argument est appliqué au principe de la spécification et troisième principe transcendantal de Kant celui de la continuité. Pour Kant la maxime

1. *Revue philosophique*, novembre 1896.

scolastique *Natura non facit saltus* n'est qu'une idée pure; M. Philippof considère la non-concordance de cette idée avec les faits biologiques dont parle Kant, comme l'effet du principe de divergence, élucidé par Darwin. M. Philippof n'est pas cependant darwiniste dans le sens strict de ce mot; il est plutôt néo-lamarckien. Il consacre quelques chapitres à la réfutation des théories de Weismann et de ses disciples relativement à « l'omnipotence de la sélection naturelle. » L'auteur applique le même point de vue lamarckien à l'évolution psychologique, il discute avec Valdémar Wagner, l'auteur de la *Zoopsychologie*. Wagner considère les araignées et les insectes comme des automates.

M. Philippof, se basant sur la philogénie même des vertébrés ainsi que sur les données de l'anatomie comparée, soutient la thèse de la similitude essentielle des instincts dans le monde animal entier. L'action instinctive est déterminée par deux conditions : elle est automatique comme *volition*, mais en même temps étroitement liée à la *perception consciente*. M. Philippof a fait des expériences sur l'araignée *Epeira diadema*, et il a constaté que sa construction est automatique, mais cela ne la prive pas d'une certaine initiative, quand elle est obligée de travailler dans des conditions imprévues. Quant aux fourmis et abeilles, M. Philippof se base sur les expériences de M. Wagner, qui a « décapité » ces insectes pour étudier le rôle de leur centre nerveux principal, analogue, mais non homologue au cerveau des vertébrés. L'auteur est d'accord avec l'éminent neuropathologue russe, M. Bechterev, que lorsque le système nerveux central se différencie et en même temps s'intègre, les fonctions psychiques appelées conscientes s'attachent à des centres spéciaux, tandis que les autres conscients, deviennent sous-conscients et enfin se transforment en centres des actions inconscientes purement réflexes. C'est pourquoi une mouche décapitée se comporte presque comme une mouche intègre; tandis qu'une fourmi dont le « cerveau » ou le ganglion principal est beaucoup plus différencié, devient, décapitée, presque aussi automate comme un oiseau privé des hémisphères.

L'évolution biologique et psychologique nous amène à l'évolution des sociétés animales et à celle des sociétés humaines. M. Philippof ne dit pas, avec Marx, que « le matérialisme économique explique l'histoire », mais il voit pourtant dans le principe économique le facteur le plus important de l'histoire de l'humanité et dont le rôle croît quand nous arrivons aux temps modernes.

L'auteur se demande si les lois de notre vie sociale sont de vraies lois? Cette question se rattache à l'antinomie célèbre du libre arbitre et de la nécessité; Kant a posé la question, il ne l'a pas résolue. M. Philippof croit que non seulement le libre arbitre, mais aussi *la nécessité absolue* n'est qu'un mirage. Si l'on reste dans le domaine de la science, on ne trouve qu'un arbitre relatif et une nécessité relative, cela veut dire déterminée par les conditions extérieures. Il réfute les théories subjectivistes du progrès, il croit que c'est la contrainte, la

force extérieure qui est l'opposition de la volonté libre. Le fatalisme n'est qu'un fantôme. La théorie juridique de la société, c'est-à-dire la société n'existant que grâce aux normes législatives ou quasi-législatives, n'a pas de raison d'être ; au contraire, la théorie de la *loi naturelle* des philosophes du XVIIIe siècle, la dialectique sociale de Rousseau, peut-être unie aux nouveaux principes scientifiques et sociologiques. La faute de Rousseau est de chercher l'idéal dans la vie primitive, mais les traits principaux de cet idéal peuvent être conciliés avec la science moderne. Le progrès n'exclut pas l'intégrité de l'individu. M. Philippof trouve que « le progrès industriel de notre siècle a porté ses bons fruits ». Nous ne pouvons pas être ici d'accord avec l'honorable auteur. Où donc sont-ils, ces « bons fruits » ? Est-ce le paupérisme des masses qui augmente à mesure que grandit « le progrès industriel » ? Le « capitalisme, poursuit l'auteur, est démocratique, malgré lui-même ». Cet aphorisme demande à être démontré. Nous pensons au contraire que le capital n'est jamais démocratique, il absorbe, paralyse toutes les forces libres et démocratiques, il tente toujours vers l'exclusivisme, vers l'absolutisme, il domine le travail; le capital est le meilleur soutient des gouvernements despotiques. « Dire que l'évolution industrielle est la seule base de la réforme sociale, continue M. Philippof, ce n'est pas prêcher l'indifférentisme moral ». Nous ne pouvons pas considérer l'évolution industrielle comme la seule base de la régénération sociale. Le premier jalon de toute rénovation, individuelle ou sociale, est la *conscience* et la *morale*, non pas la morale conventionnelle, mais la *morale intérieure*. Or, le capital démoralise, il engendre la lutte et la haine. Le capitalisme et l'amour sont incompatibles. Ce n'est pas l'évolution industrielle, c'est la conscience, c'est l'amour qui peuvent aider la résolution des grands problèmes sociaux que le XIXe siècle lègue aux générations futures.

Nous regrettons que le manque de place ne nous permette pas d'analyser, selon son mérite, l'ouvrage de M. Philippof. Son travail consciencieux enrichit la *philosophie russe*.

OSSIP-LOURIÉ.

Ch. Horion. — ESSAI DE SYNTHÈSE ÉVOLUTIONNISTE OU MONALISTE. — *Science, philosophie, métaphysique, religion.* 476 p. in-8, Paris, F. Alcan. Bruxelles, H. Lamertin, 1900.

M. Ch. Horion, mort il y a quelques mois, à l'âge de soixante-neuf ans, était un médecin de Liège, docteur en sciences naturelles. Il publia de nombreux travaux de géologie, de chirurgie, de médecine, s'intéressa dès sa jeunesse aux beaux-arts, et réunit différentes collections qu'il a léguées à la ville de Liège ; la philosophie, la sociologie l'occupèrent aussi et lui ont inspiré plusieurs ouvrages, outre celui qui paraît aujourd'hui, après sa mort, et qu'il appelle : *Testament philosophique, examen de conscience.*

Le *Testament philosophique*, essai de synthèse évolutionniste et monaliste, témoigne du goût de l'auteur pour les grandes questions de la philosophie. Il prouve de vastes lectures, des connaissances étendues et variées, avec le souci de l'unification et de la coordination. Il n'est pas sans indiquer une intelligence intéressante, assez vigoureuse, et non sans pénétration, ni sans valeur personnelle. Mais n'ayant peut-être pas eu assez de temps à consacrer à l'élaboration de ses idées philosophiques, l'auteur n'a pu sans doute donner entièrement sa mesure. Son livre est mal composé, tout farci de citations longues et nombreuses et de résumés un peu encombrants. De plus M. Horion se contente vraiment trop vite et trop facilement d'une philosophie d'aspect scientifique mais très insuffisamment digérée, souvent bien superficielle, et d'une hardiesse que je ne songerais pas d'ailleurs à lui reprocher s'il paraissait s'être mieux rendu compte des difficultés des questions qu'il tranche. Ce qui concerne la morale, par exemple, est vraiment trop faible malgré quelques bonnes idées, la question n'est pas serrée de près, et analysée avec assez de précision. Nous lisons par exemple (p. 78) : « La *conscience* d'où dérive la morale est la perception et l'application des impressions reçues; son premier degré est dans le choc de deux corps non vivants; toutes les molécules éprouvent l'impression, la sentent (conscience, *cum sentire*, sentir ensemble) et réagissent suivant leur nature. Comme les impressions se conservent dans la mémoire inorganique..., il en résulte que la conscience, tout en ayant une base commune résultant de la constitution même de l'être qui est une force tendant à l'expansion, se modifiera à mesure des impressions reçues qui en changent la direction, et suivra parallèlement les lois de l'évolution. C'est pourquoi la conscience de l'animal diffère de celle de l'homme,... etc. » Il y a là bien de la confusion, et voici un passage encore pire. Il serait difficile de prêter, sans paraître s'en méfier, à plus d'objections graves : « La *morale*, enfin, consiste à respecter les lois de la nature, où les parties concourent solidairement à former un tout harmonique, sans que l'une d'elles soit annihilée, sacrifiée à l'ensemble, pas plus que, dans l'ordre social, l'individu doive être sacrifié à la société, comme le voudraient les collectivistes, les deux termes étant solidaires, mais où la suprême vertu consiste à faire prédominer l'hétéroïsme (altruisme) sur l'égoïsme, sans même compter sur la récompense après la mort » (p. 200-201). On approuvera davantage l'auteur quand il vante l'importance morale de la solidarité, mais ses théories sociales soulèveraient encore bien des critiques. Il nous est dit, par exemple, que le remède aux maux économiques (misère, grèves, etc.) « serait dans la diminution légale de la procréation, réduisant celle-ci au niveau des subsistances. L'extraction des organes procréateurs chez les enfants de parents tuberculeux ou criminels, ou même trop misérables, serait un immense service rendu à l'humanité; la liberté de l'avortement de même. » Tout cela est bien vite décidé.

Fr. P.

II. — Anthropologie criminelle.

Rafael Sàlillas. — EL DELINCUENTE ESPAÑOL. — HAMPA. (*Anthropologia picaresca.* 1 vol. in-8°, 526 pages. Madrid, V. Suarez, 1898.

On sait que l'Espagne a, en Europe, une physionomie criminelle propre, très analogue cependant à celle que présentent la Sardaigne, l'ancien royaume des Deux-Siciles et les anciens États de l'Église. Le caractère distinctif est ici le rôle joué par les grandes associations de malfaiteurs. On conçoit par suite l'importance et l'intérêt d'une monographie du criminel espagnol. Mais un Espagnol peut seul la faire utilement; or, si l'Espagne a fait bon accueil à la méthode sociologique, comme le prouvent les travaux de Posada, Sales y Ferré et Giner, la sociologie criminelle qui exige le concours de la psychiatrie et de la statistique morale n'y avait guère été répresentée jusqu'à ces derniers temps, sauf par une femme, Doña Conception Arenal. Celle-ci, avec une grande sûreté de vues, avait montré dans plusieurs œuvres les relations du crime et du milieu social [1]. M. Rafael Salillas, disciple très indépendant de l'école anthropologique italienne, a entrepris des études plus précises sur la criminalité de son pays. Disciple des anthropo-criminalistes, il l'est en ce sens qu'il étudie seulement le criminel et non les variations numériques de la criminalité; mais il est plutôt psychologue que biologiste et la psychologie telle qu'il la conçoit, ne sépare point l'homme du milieu social et économique. Il en résulte que, si M. Salillas néglige à l'excès la statistique morale, il s'éclaire constamment de l'histoire du langage, de la littérature populaire et des institutions fondamentales.

C'est sur le phénomène bien défini de l'association criminelle que son attention s'est portée. Le signe extérieur de la vie d'une association durable est une langue; aussi la première étude qu'il ait publiée sur le délinquant espagnol a-t-elle eu pour objet les grandes formes de l'argot en Espagne (*germania* et *calo jergal*) [2]. La seconde est consacrée à la *hampa*, c'est-à-dire au genre de vie menée par ceux qui parlent une des deux grandes formes de l'argot criminel, la *germania*. La *hampa* est la vie d'une association répandue partout, mais notamment en Andalousie. La *hampa* est une société *picaresque*, assez semblable à celle des Gitanos et organisée pour la pratique du délit.

L'objet propre de Salillas est la genèse de la *hampa* et, par suite, l'étude des liens de solidarité qui la rattachent au milieu social, historique et économique.

Ce lien n'est autre que la vie *picaresque*, c'est-à-dire une forme du

1. *Œuvres complètes*, Madrid. V. Suarez, *El delito colectivo* (dans la Coleccion de libros escogidos).

2. *El delincuente español* : *El lenguaje*, Madrid. Suarez, 1896 (ouvrage analysé par nous dans l'*Année sociologique*, 1897). — Auparavant M. Salillas avait publié 1° *Dona Concepcion Arenal en la ciencia penitenciaria*, 2° *La antropologia en el derecho penal*.

parasitisme généralisée toujours davantage dans les mœurs espagnoles et qui, d'ailleurs, est la conséquence de la persistance de la vie nomade dans l'ensemble de la nation.

L'intérêt de l'ouvrage vient donc de ce qu'il éclaire les rapports que le parasitisme et le nomadisme soutiennent avec la formation des associations criminelles.

Le parasitisme, dont la criminalité violente et frauduleuse est une simple exagération, résulte selon Salillas : 1° de la vie économique de l'Espagne; 2° des rapports séculaires entre les classes; 3° de la persistance du caractère national, tel qu'il s'est formé pendant les luttes du moyen âge.

L'habitude du parasitisme commence avec la tendance à vivre des productions spontanées de la nature en demandant le moins possible au travail. Or l'exploitation du sol est pénible en Espagne, tandis que le climat stimule peu les besoins, surtout dans les régions méridionales. Il en résulte que le peuple espagnol a pris l'habitude de préférer l'abstinence au travail. Ce n'est point qu'il soit indolent et inerte. L'auteur, preuves en mains, s'inscrit contre ce préjugé trop facilement accepté par les étrangers. Le peuple espagnol, tel qu'il nous le montre, n'est pas moins actif que le peuple anglais : témoin le goût, universellement répandus des jeux athlétiques et des danses les plus expressives et les plus fatigantes. Mais, tandis que le travail absorbe l'énergie des Anglais, le peuple espagnol réserve la sienne pour les fêtes qui tiennent dans sa vie une place plus grande que dans celle d'aucune autre nation européenne.

La conséquence est, néanmoins, que le peuple espagnol, individu et collectivité, souffre d'une insuffisance générale de la nutrition. L'auteur fait, à ce propos, une observation assez piquante : c'est que la cuisine d'un peuple répond aux conditions générales de son existence. A cet égard, rien de plus pauvre que la cuisine espagnole, rien qui contraste mieux avec le régime nutritif de l'Angleterre, de la France et même de l'Italie du nord. Un économiste dirait que le luxe, le bien-être, l'épargne et la puissance productive se correspondent.

Les rapports des classes ont transformé ce parasitisme naturel en un parasitisme social. On ne saurait, à cet égard, trop conseiller la lecture du livre de Salillas aux théoriciens de la lutte des classes. L'auteur montre que, nulle part, il n'y a moins de différence entre les mœurs, les croyances, le genre de vie des classes élevées et ceux des classes pauvres; nulle part, il n'y a moins d'antagonisme et une différenciation plus faible. La cause en est moins la tendance des pauvres à imiter les riches que celle des grands à prendre les superstitions et les préjugés du peuple. Or, nulle part, il n'y a plus de parasitisme : d'un côté, une noblesse et un clergé puissants qui, par la grande propriété foncière et les biens de main morte, tirent à eux la richesse du pays (ajoutons celle des colonies quand l'Espagne en avait), de l'autre, une classe pauvre qui vit de l'aumône.

Est-il besoin de dire que ce parasitisme social favorise l'éternelle classification des professions en viles (productives) et en honorables (oisives ou contemplatives)? La tradition espagnole ne jugeait dignes d'estime que trois formes d'activité : la vie universitaire, la vie militaire et la vie monastique. L'université espagnole resta longtemps un foyer de parasitisme, vu l'affluence des étudiants pauvres qui vivent de la sportule et que désigne un terme pittoresque (*sopones*, quémandeurs de soupe) (p. 37, 38). L'armée attire à elle les aventuriers et, néanmoins, les contingents en sont toujours faibles, en rapport avec la pauvreté nationale. Quant au rôle du monachisme espagnol, quant aux relations de la main morte et de la mendicité, M. Salillas confirme une opinion trop bien établie pour qu'il soit besoin de la rappeler. Notons plutôt la transformation du caractère national que le parasitisme a produite : le parasitisme hypertrophie la personnalité chez les uns et l'atrophie chez les autres. Chez les représentants de la noblesse et de la théocratie, c'est l'ostentation, la parade (*alarde*), chez les autres, c'est l'art de solliciter les faveurs. De là, une constitution sociale bien définie. L'inférieur cherche un supplément de personnalité et tend vicieusement à se former à l'image du supérieur (p. 369). La pauvreté générale n'empêche pas la société de se constituer sur le type aristocratique : *c'est une démocratie à préjugés et à manières nobiliaires*. De là, la ruine des petits et rares foyers industriels; de là, l'autoritarisme d'un côté, le servilisme de l'autre. Le régime parlementaire a dû s'adapter à cet état social en se déformant. La vraie constitution politique de l'Espagne est le *caciquisme*, c'est-à-dire une accumulation d'influences politiques, économiques, administratives, entre les mains de quelques électeurs influents dans chaque localité. Le caciquisme qui paralyse les forces salutaires et donne l'essor aux activités nuisibles est manifesté par le même type d'action que la *hampa*.

A côté de l'insuffisante exploitation du sol et des rapports entre les classes, il faut se garder d'omettre les luttes de l'homme contre l'homme. De l'antiquité à la fin du moyen âge, l'Espagne a été un gigantesque théâtre ouvert à la lutte des races et des religions. Les races germaniques sont venues s'y heurter aux peuples nomades de l'Arabie et du Sahara.

Ainsi se sont formés un caractère national qui met au-dessus de tout la valeur, l'élégance guerrière (*guapeza*), l'endurance aux tourments, le déploiement de la force musculaire et une conscience populaire, prête toujours à tout pardonner à qui possède ces qualités. Ce qu'on est tenté d'appeler dégénérescence n'est ainsi que la persistance d'un caractère incapable de s'adapter à la vie laborieuse de la société moderne. Le Cid revit dans le bandit de la Sierra-Morena. Ce n'est point là un paradoxe.

M. Salillas montre que l'histoire littéraire peut rattacher au *Romancero* la littérature populaire de l'Andalousie, qui est tout entière à la

gloire du bandit (*literatura banderola*). Au romancero qui exprime les sentiments normaux du moyen âge succèdent les romans de chevalerie, puis le roman picaresque dont Cervantes et Mateo Aleman ont été les maîtres ; enfin vient la *literatura banderola*, l'épopée du banditisme, collection de romances, nouvelles, histoires et drames dont les héros sont toujours les généreux bandits de la Sierra Morena. A mesure que l'on s'éloigne du moyen âge, le chevalier fait place au bandit, mais sans changer vraiment de nature. Bernard del Carpio, Francisco Esteban et Jose Maria ont, en commun avec le Cid, certaines qualités, celles précisément que le peuple admire, notamment une intrépidité théâtrale dans la *chapelle* et en face de la *garrote*. Bref, la littérature picaresque est une épopée invertie.

En revanche, il faut renoncer à une idée fréquemment exprimée dans les milieux académiques en Espagne, idée d'après laquelle le banditisme espagnol serait l'œuvre des gitanos et les mœurs picaresques le résultat de leur influence. L'Espagne n'a jamais pris contre les Gitanos les mêmes mesures d'expulsion que contre les Juifs et les Morisques. Si les rois catholiques ont rendu contre eux des édits de bannissement, d'ailleurs inexécutés, ce n'était point pour débarrasser l'Espagne d'une nation étrangère ; c'est parce qu'ils voyaient dans les Gitanos une réunion de vagabonds, de voleurs et de gens sans aveu et que la pénalité n'était jamais alors qu'une élimination par l'exil ou la mort. La société espagnole a été plutôt hospitalière au Gitano. C'est qu'entre lui et l'Espagnol il y a une analogie morale profonde. Comme l'Espagnol, le Gitano est disposé au parasitisme, à la vie errante, à la recherche des émotions esthétiques élémentaires que procurent la danse et une musique simple. La cause est la même pour l'un comme pour l'autre ; c'est le nomadisme. Originaire de l'Inde, longtemps errant dans tout l'Occident, le Gitano d'Espagne, comme son congénère le Tsigane de Hongrie ou de Valachie, est resté un nomade. Mais si le nomade est, au fond, l'homme que l'intensité du travail sédentaire ne rattache point au sol, il y a chez tout Espagnol un nomade qui sommeille. Du nomadisme seulement proviennent les analogies incontestables de la psychologie *picaresque* et de la psychologie *gitanesque*[1]. Les Gitanos ont néanmoins apporté à la société espagnole un ferment qui a sans doute activé l'évolution de la criminalité.

Si la criminologie est l'étude des rapports entre la criminalité d'un peuple et les crises sociales, M. Salillas a fait incontestablement une œuvre utile et même lumineuse. L'observation a fini par distinguer deux types de criminalité, l'un propre à l'Europe méridionale et orientale, l'autre localisé dans l'Europe nord-occidentale. La criminalité du premier type est caractérisée par la fréquence des meurtres imprémédités et des actes de vengeance, par la fréquence des agressions à

1. Notre locution « vie de Bohême » n'exprime-t-elle pas l'identité de l'une et de l'autre ?

main armée et par la formation des grandes associations de malfaiteurs. La seconde est une criminalité individuelle, plutôt astucieuse que sanglante, inspirée par la rapacité plutôt que par l'inimitié, multipliant les petits délits plutôt que les grands crimes. La criminalité méridionale et orientale attire à elle les caractères énergiques, aptes à l'entreprise et capables de pratiquer l'association, la criminalité nord-occidentale est la profession des incapables et des dégénérés qui craignent de recourir au suicide et à qui la mendicité n'offre plus un moyen suffisant d'existence.

Or, si l'intensité des courants criminels répond toujours à l'acuité des crises économiques, politiques, religieuses et morales, ces deux types (criminels qui peuvent coexister en certaines régions telles que l'Italie centrale) correspondant inévitablement à des crises bien différentes.

M. Durkheim a émis l'idée que l'accroissement du taux social des suicides dans l'Europe centrale et occidentale répond à une crise dont la cause est un progrès rapide et incomplet, c'est-à-dire l'inégale rapidité du progrès industriel et intellectuel et du progrès moral ainsi que de la prépondérance excessive du lien contractuel sur la vie de famille et la vie professionnelle. Cette explication peut être étendue à tous les faits criminels. La criminalité nord-occidentale est due à l'intensité et au dérèglement des activités civilisatrices. Mais puisque le criminel méridional est au contraire un homme qui porte dans l'entreprise criminelle une activité qui fait défaut à la puissance productive on peut être certain que la crise dont souffre la société dont il est membre est tout autre. Elle est due à la compression séculaire des formes d'activité qui triomphent dans le nord de l'Europe et, par suite, à une crise régressive. L'œuvre de M. Salillas met en lumière ce point qu'avaient déjà éclairé le travail de Ciraolo Hamnett sur les délits des femmes napolitaines et ceux de Niceforo sur la criminalité sarde et sicilienne [1].

De même que la criminalité astucieuse et individuelle n'a point partout la même intensité et est beaucoup moins grave en Angleterre, pays de civilisation urbaine cependant, qu'en France et en Allemagne, nations où des longues crises politiques ont compliqué la crise morale et économique, de même la criminalité brutale et collective est bien moins intense en Russie qu'en Espagne et dans l'Italie méridionale. L'opposition des climats ne suffit pas à l'expliquer. La raison en est, semble-t-il, que si la Russie a eu un développement tardif, interrompu par certaines périodes d'arrêt, elle n'a pas, depuis la fin de la domination musulmane, subi une véritable régression. Il n'en a pas été ainsi en Espagne ni dans ses annexes italiennes. Le parasitisme colonial est venu compliquer et aggraver les dispositions du caractère national qu'avaient formé les luttes du moyen âge.

1. Niceforo. *La delinquenza in Sardegna. Criminalità e condizione economiche, in Sicilia.* Analysées dans la deuxième *Année sociologique.*

Ainsi s'est constitué un peuple où la mendicité est réputée plus honorable que le travail et où le chevalier brigand est l'objet d'un hommage universel. L'Allemagne du XVe siècle avait aussi ses chevaliers-brigands immortalisés par les noms historiques de Gœtz et de Franz de Sickingen. Bien qu'ils eussent une autre puissance que ceux de la Sierra-Morena ou du Nuoro sarde, bien que l'Allemagne n'ait jamais eu un pouvoir fort et centralisé comme celui de l'Espagne, ils ont de bonne heure disparu sans laisser de traces. C'est qu'ils ne rencontraient pas une complicité latente dans la conscience populaire, et la raison en est que le régime moral, mental et économique du peuple avait été changé par la Réforme et par l'évolution dont elle a été le moment décisif. Au contraire le régime médiéval a été violemment perpétué en Espagne, étouffant tous les germes de progrès moral et condamnant les populations à singer en quelque sorte un passé toujours plus éloigné des conditions d'une existence normale. De là la littérature picaresque dont Cervantès est le représentant le plus illustre ; de là l'assimilation spontanée des Espagnols à une population inférieure, les Gitanos; de là les associations de malfaiteurs qui sont presque des organes de la constitution politique, comme l'était la camorra dans l'ancien royaume napolitain. Ces associations dérivent en effet vers le banditisme des sources d'énergie que le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel redoutent avant tout de voir se consacrer au développement de la culture moderne, le banditisme étant l'unique forme de l'entreprise dans les pays soumis au régime mental et moral qui fut longtemps celui de l'Espagne.

Gaston RICHARD

III. — Morale.

A. Fouillée. — LA FRANCE AU POINT DE VUE MORAL, 1 vol. in-8, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, VI-416 p.; Paris, F. Alcan, 1900.

L'ouvrage de M. Fouillée est un nouveau symptôme de la tendance actuelle des philosophes, et en général des « intellectuels », à s'intéresser aux affaires de leur temps, en même temps qu'il est une application nouvelle des principes généraux de l'auteur. Au reste les derniers ouvrages de M. Fouillée nous montraient déjà qu'il n'était nullement indifférent aux événements qui s'accomplissent de nos jours, et il n'y a pas lieu d'être surpris qu'il fasse un devoir au philosophe de ne pas se borner à la pure spéculation abstraite. « S'il est, dit-il dans sa préface, nécessaire au philosophe de rechercher les fondements théoriques de la morale, il ne lui est pas inutile de suivre en même temps, dans le milieu social de son époque, et surtout dans son propre pays, la marche des idées et des sentiments. Spéculation et pratique se soutiennent, se vérifient l'une l'autre, surtout en morale; les études concrètes sont le meilleur moyen de ne pas perdre de vue la réalité pour

l'abstraction. On a dit aux poètes : « Honte à qui peut chanter tandis que Rome brûle! » On peut dire aussi aux philosophes qu'ils ne sauraient se contenter de spéculer quand s'agitent autour d'eux des questions de vie ou de mort. Tel est du moins ce que nous éprouvons nous, même, et ce sentiment nous excite à passer sans cesse de l'idéal au réel, du réel à l'idéal, afin de mieux comprendre l'un par l'autre et d'éviter tout ensemble un rationalisme utopique ou un empirisme aveugle. »

M. Fouillée s'est donc proposé d'étudier l'état moral actuel de la France, d'examiner les maux dont nous souffrons, d'en rechercher les remèdes possibles et de voir si nous sommes dans un état de décadence irrémédiable ou de crise peut-être passagère. Il étudie d'abord l'état moral de la France et son état religieux. Ensuite il recherche l'influence de la presse et de l'opinion, puis il aborde la question de la criminalité en général et de la criminalité juvénile, et, en dernier lieu, les problèmes de l'éducation auxquels est consacrée près de la moitié du livre.

Il n'y a rien dans le caractère français, ni dans notre race, qui nous condamne à une moralité inférieure. Les qualités sociales dominent chez nous, un peu aux dépens parfois de certaines vertus individuelles qui réclament l'énergique développement de la personnalité intérieure, plus manifeste chez les nations devenues protestantes. Mais en somme la morale prend de plus en plus la forme sociologique, l'*humanité* est, de plus en plus, le but de notre activité, et à ce point de vue la France a plutôt devancé les autres nations. La France contemporaine est surtout « humanitaire ». Cela peut avoir certains inconvénients au point de vue politique, mais on ne saurait contester la haute valeur morale de cette tendance. Comment faut-il donc expliquer notre apparente démoralisation actuelle? « C'est la crise de la morale », dit M. Fouillée, qui explique en grande partie la crise de la moralité. La philosophie a failli à sa tâche, les opinions y sont devenues plus diverses et plus individuelles, moins propres par suite à rassembler et à diriger les esprits. Elle a perdu une grande partie de son hégémonie qui passa d'un côté aux littérateurs et aux artistes, de l'autre côté aux savants. Mais ni les uns ni les autres n'étaient capables d'exercer une influence heureuse sur le progrès moral. « Littérature et art, abandonnés à eux-mêmes, ne pouvaient aboutir qu'au dilettantisme, au septicisme et finalement à l' « égotisme » de notre époque, qui est le contraire de toute organisation. » D'autre part les savants, « cantonnés dans leur spécialité et le plus souvent étrangers à toute culture vraiment philosophique », généralisèrent les notions incomplètes, transportèrent indûment dans le monde social des principes valables seulement dans le monde animal, et présentèrent comme scientifiques les hypothèses d'une métaphysique aventureuse, en portant « dans leurs plus grosses erreurs le sentiment de l'infaillibilité scientifique ». Les philosophes n'ont pas su réagir avec succès, ils sont restés impuissants à dégager le sens des grandes découvertes modernes. « Tandis que l'école de

V. Cousin demeurait étrangère au mouvement des sciences — et même de la haute philosophie depuis Kant, — les Renan et les Taine subissaient la fascination des sciences de la nature, en même temps que celle de l'histoire, de la littérature et de l'art. Le tout devait aboutir à un naturalisme étroit, voilé chez l'un par un idéalisme vague et décevant, chez l'autre, par un appareil non moins trompeur de rigueur logique. » De là le malaise actuel. On a voulu le rattacher seulement à des causes d'ordre social, plutôt que d'ordre intellectuel, on a dit qu'il fallait faire une moralité avant de formuler une morale. Mais « comment la faire, répondrons-nous, et comment la réaliser, si nous ne dégageons pas, dans l'édifice même de nos idées théoriques et pratiques, les parties solides des parties en ruine? Et n'est-ce pas là œuvre d'intelligence, œuvre de doctrine philosophique et scientifique? Un ensemble d'idées, voilà ce qu'il faut avant tout inculquer à la société entière ». Au reste il est bien vrai que « la crise politique et la crise sociale sont venues augmenter encore la crise morale ».

La crise religieuse aussi a son influence, et elle a été considérable. On sait combien l'influence du catholicisme a été combattue chez nous. Sans doute une lutte violente et aveugle a pu être une grande faute politique, mais on ne peut compter sur un retour à l'ancienne conception de la nature et de l'homme. Peut-être espérerait-on avec plus de fondement un élargissement, une nouvelle adaptation du dogme, la souplesse du catholicisme pourrait rendre la chose possible. Peut-être aussi pourrait-on trouver quelque chose de l'idéal chrétien dans les principes qui dominent aujourd'hui. « Toujours est-il que la sécularisation de la morale et de la religion et leur rétablissement sur des bases sociologiques demeure la mission propre et la tâche de la France. S'il y a, selon l'expression de Carlyle, des hommes représentatifs, il y a encore mieux des nations représentatives. La France, en dépit de ses détracteurs et de ses envieux, représente les grands principes de la Révolution, c'est-à-dire l'idée des droits égaux pour les hommes en tant qu'hommes et l'idée de la solidarité humaine. C'est sur ces principes que vit la France; là est sa force, là est sa grandeur. Les idées directrices de la France sont les conditions d'existence de la patrie française, et il se trouve que ces idées sont en même temps les conceptions essentielles d'une religion morale et sociale, par cela même d'une religion universelle. »

La presse ne contribue pas médiocrement, d'après M. Fouillée, à notre désarroi moral. Les scandales, les diffamations, la propagation de la débauche et du crime, voilà ses griefs contre elle. Et il indique les mesures à prendre pour se préserver : « *Complète liberté* de la presse scientifique, religieuse, littéraire et politique, mais sous la condition d'une *complète responsabilité* : voilà, selon nous, la seule solution juste et le seul remède à tant de maux. » Donc pas de lois préventives contre la presse, elles sont injustes et dangereuses, mais des lois défensives et répressives. « En somme, dans notre société si complexe,

il est vain d'espérer que les choses s'arrangeront toutes seules, comme l'eau agitée reprend son niveau. C'est une vérité élémentaire de sociologie que, plus le domaine des libertés s'étend, plus s'étend aussi le domaine des lois et des sanctions, qui soumettent les *rapports* de ces libertés à une règle d'égalité et de respect mutuels. Notre législation de la presse est à l'état informe et chaotique : l'intérêt de la presse, comme sa dignité, est de réclamer elle-même la justice, qui ne peut être que l'organisation de la plus grande liberté pour tous, et d'une responsabilité égale en étendue à la liberté elle-même. » Et M. Fouillée, entrant dans le détail, indique une abondante quantité de mesures à prendre. Parmi ces mesures peut-être en est-il qui paraîtrait rentrer assez difficilement dans le rôle que leur assigne M. Fouillée lorsqu'il dit qu'il s'agit, avec elles « non pas d'enlever préventivement la liberté, mais d'assurer la responsabilité ». Je cite quelques unes de ces mesures : réglementation de l'interview, réglementation de la chronique judiciaire, organisation d'un compte rendu judiciaire officiel, interdiction des comptes rendus d'exécutions publiques ou compte rendu officiel et sommaire, juridiction rapide et même immédiate pour les délits de presse, possibilité de poursuivre le *propriétaire* et le *directeur* du journal, suppression de la gérance fictive, fortes amendes et forts dommages-intérêts attribués partie d'office, partie sur la demande du plaignant, tribunal composé d'un magistrat, de quatre ou six jurés et de deux experts, écrivains eux-mêmes ou journalistes; permission plus étendue de faire la preuve accordée aux journalistes pour les faits qui ne sont pas de la vie privée, obligation de réhabiliter et de rembourser les journalistes condamnés pour de prétendues diffamations, justifiées plus tard par des preuves nouvelles, etc.

Abordant la question de la criminalité, l'auteur, tout en reconnaissant que « la criminologie socialiste met bien en lumière un côté des choses sur lequel elle attire à bon droit l'attention », lui reproche de ne voir que ce côté. Les conditions économiques ne rendent pas compte de tout. « Moralité et immoralité ont des causes principalement morales. Cette loi se vérifie de plus en plus à mesure que la civilisation avance. » Actuellement des causes en partie économiques, en partie intellectuelles, ont vicié le milieu moral pour les enfants et produit une effroyable montée de la criminalité juvénile. Il serait injuste de s'en prendre à l'école, il est faux que notre enseignement obligatoire soit responsable du flot montant de la criminalité juvénile. « Toutefois, si l'école n'a pas créé la criminalité croissante de l'enfance, il faut concéder qu'elle ne l'a pas empêchée autant qu'on l'aurait attendu et qu'elle aurait pu le faire. » C'est que l'enseignement a été trop intellectualiste, et insuffisamment préoccupé de l'éducation morale. De plus on n'a pas assez cherché des fondements nouveaux à cette éducation au moment où l'on émancipait les esprits des anciennes croyances. « Le scepticisme moral a été, chez les enfants et jeunes gens, le trop fréquent résultat du scepticisme religieux. »

Dans les deux derniers livres de son ouvrage, M. Fouillée s'occupe de l'instruction et de l'éducation. Tout en acceptant l'enseignement universel, intégral, comme un idéal pour l'avenir, il demande que cet enseignement se fasse aussi de plus en plus spécial pour favoriser les vocations individuelles et la division du travail social. Surtout il devra être éducatif et non pas seulement instructif. Il devra aboutir ainsi à la formation d'individualités distinctes et d'une élite naturelle. Mais on a trop voulu donner à tous un savoir encyclopédique. « Donner aux enfants des clartés de tout est bon, sans doute, mais importe moins que de leur fournir des notions précises sur ce qui leur servira nécessairement dans la conduite générale de leur vie et dans leur profession particulière. Or pour la conduite générale, qu'est-ce qui importe? C'est l'étude de la morale, surtout civique. Et pour la profession particulière, le technique ne pouvant être admis dans l'école primaire, que faut-il donner aux élèves? L'instrument scientifique général. L'instrument scientifique c'est une bonne connaissance des mathématiques et des grandes lois de la physique. Le reste est accessoire... En faisant à la morale une large place, on donnerait à l'enseignement primaire le seul caractère universel qu'il puisse acquérir. L'enseignement de la morale, surtout sociale, dans l'école et dans les cours complémentaires de l'école, est... le vrai moyen d'unifier et d'intégrer tout l'ensemble des connaissances, d'aboutir à l'instruction par l'éducation. »

Passant à l'instruction secondaire, M. Fouillée, après avoir exposé son opinion sur la nécessité de donner aux diverses éducations, classique et moderne, une sanction et combattu l'équivalence des diplômes, se prononce contre le monopole universitaire. Il ne veut même pas que l'État puisse exiger à l'entrée des fonctions publiques un certificat d'études universitaires; il demande seulement que l'enseignement de l'État soit soumis à des conditions de recrutement sévères, non seulement au point de vue intellectuel, mais au point de vue moral et social. Enfin il insiste sur l'éducation morale, et sur la nécessité des idées et des doctrines philosophiques dans l'enseignement. Les sciences positives ne peuvent fournir le fond de l'éducation morale et sociale; l'enseignement des lettres a une valeur éducatrice et moralisatrice, mais il ne saurait suffire. « Du moment où la France, devançant les autres nations à ses risques et périls, renonce par la force même des choses, à l'organisation religieuse de l'enseignement, elle doit avoir recours à l'organisation philosophique et sociologique. » La philosophie prend ainsi, dans l'enseignement, une place d'honneur, et « ce qui importe, c'est le côté moral et social de la philosophie, comme aussi ses grandes conclusions doctrinales, dans ce qu'elles ont de plus propre à réconcilier les esprits.

Ne croyons pas que les points où les doctrines se rapprochent soient les plus superficiels; ce sont au contraire les plus profonds : plus on va au centre des choses, plus on entrevoit leur unité. Aussi serait-il très important d'enseigner avant tout aux professeurs eux-mêmes les

sciences philosophiques, morales et sociales. « Tous les maîtres doivent être avant tout des moralistes, et, pour cela, avoir reçu eux-mêmes la vraie instruction morale. »

C'est surtout dans l'enseignement supérieur, dont M. Fouillée dit quelques mots en terminant, qu'il importerait de donner l'essor aux études morales et sociales. L'organisation actuelle est bien insuffisante à cet égard.

Dans sa conclusion, M. Fouillée se demande si les tendances de la génération actuelle indiquent vraiment une décadence morale. Ils pense que nos maux actuels ne justifient point un diagnostic pessimiste, et il n'est pas sans espoir pour le siècle qui va commencer. « Après le XVIIIe siècle, qui fut révolutionnaire et français, après le XIXe siècle qui fut réactionnaire et anti-français, apparaîtra sans doute un siècle plus proprement humain. Déjà, sur le déclin de nos temps troublés nous avons vu l'impérialisme russe, après des progrès intérieurs successifs, revenir vers la France de l'abbé de Saint-Pierre et rêver d'arbitrage universel. Les idées incomplètement formulées et mal pratiquées par la France prendront leur revanche dans la seconde moitié du XXe siècle qui, selon toute apparence, sera un siècle d'inspiration sociale et de réformes sociales... Tout ce que nous apercevons aujourd'hui à l'état inorganique et anarchique, — science morale et sociologie, liberté politique et suffrage universel, production et distribution industrielles, associations de toutes sortes au sein de la démocratie qui se cherche elle-même, relations de droit international, — tout cela recevra enfin, espérons-le, un commencement d'organisation rationnelle... Mieux vaut pour nous, Français, préparer cet avenir qui veut naître que de songer au siècle achevé qui ne peut que mourir. »

On retrouvera dans le nouveau volume de M. Fouillée les qualités habituelles de l'auteur, le sérieux et l'élévation de la pensée, la pénétration et la souplesse, avec une grande abondance d'idées et de renseignements. Ses opinions ne sont jamais négligeables et l'on peut ne pas les partager toujours mais il en faut au moins tenir compte. Il a ce mérite qui devrait être commun et qui ne l'est certes point, de maintenir avec force les droits de l'idéalisme et ceux du naturalisme, les droits de l'idéal et ceux de la réalité. Si ses préférences vont vers l'idéal et s'il voit surtout dans l'étude des faits un moyen de le mieux concevoir et d'en mieux préparer la réalisation, je ne pense pas qu'il y ait là matière à critique, au contraire. Je suis heureux encore de le voir défendre l'intellectualisme si mal compris et si singulièrement méprisé depuis quelques années, même par des critiques qui ne s'en font pas, semble-t-il, une idée bien nette et qui ne l'ont vraiment pas approché d'assez près. Du reste, je ne veux pas affirmer que M. Fouillée n'ait pas, je ne dirai pas exagéré le rôle et la portée de l'intelligence, mais plutôt un peu méconnu le rôle et la portée de la pratique et de la pensée non réfléchie dans la formation de l'idéal moral, bien qu'il ait hautement reconnu l'importance du sentiment. En fait l'intelligence réfléchie ne

peut guère s'exercer que sur les données de la pratique, du sentiment, de la conception spontanée, de l'idée brute si je puis dire. C'est pourquoi il est bien juste de dire que pour formuler une morale il faut d'abord que cette morale existe dans une certaine mesure, et souvent elle se crée, ou plutôt elle s'ébauche peu à peu, en dehors, semble-t-il, de préoccupations proprement morales, par les réactions spontanées, par le jeu de tendances diverses, égoïstes ou non, par la formation et la cordination de groupes sociaux, de relations sociales nouvelles. De même que la théorie scientifique peut sortir d'observations d'abord confuses et faites un peu au hasard, de même la théorie morale sort d'une pratique spontanée ou imposée par diverses circonstances sans préoccupations morales bien nettes. Peu à peu un sentiment d'obligation ou de devoir correspondant aux pratiques nouvelles se dégage et se précise. L'intelligence intervient pour l'apprécier, le critiquer, en reconnaître les éléments, en éliminer ou en signaler les impuretés, le mettre en harmonie avec un ensemble d'idées et de préceptes adoptés, lui donner la forme achevée et correcte qui se généralisera ou qui tendra à se généraliser. La formation de syndicats ouvriers ou de sociétés coopératives fondés dans un simple but de défense ou d'économie peut ainsi faire naître peu à peu tout un ensemble de sentiments spéciaux qui deviendront le corps d'une morale restreinte d'abord et professionnelle, qui s'étendra et se généralisera par la suite, s'harmonisera avec les données morales obtenues par d'autres voies. Cela n'empêche pas que, en certains cas, l'intelligence précède la pratique, comme, en science, la théorie précède parfois l'expérience et la prépare. Il y a là un enchevêtrement d'actions et de réactions très variables et très diverses. M. Fouillée sait bien tout cela sans doute et peut-être même l'a-t-il dit. Il m'a paru, en certains endroits de son livre au moins, qu'il ne tenait pas assez de compte de la part considérable de l'intelligence spontanée et de la pratique directe, des réactions presque automatiques suggérées par les nécessités de l'existence chez l'être vivant, surtout chez l'être social.

Peut-être, pour une raison analogue, donne-t-il trop d'importance aux lois écrites. Il va jusqu'à retourner un adage connu et à demander *Quid mores sine legibus?* Il demande beaucoup de règlements et d'enrichissements du code; je ne voudrais pas nier l'utilité des lois, je la défendrais même au besoin. Formuler et prescrire officiellement une règle de conduite c'est créer une tendance à la faire observer, mais la tendance ainsi produite peut rester bien faible. Encore faut-il savoir si les lois seront appliquées et par qui elles le seront. Or lorsqu'elles sont en désaccord avec des sentiments puissants, souvent elles ne sont pas appliquées. Et lorsqu'elles sont appliquées, il n'est pas rare qu'on s'aperçoive à l'usage qu'elles ne donnent nullement les résultats espérés, quand elles ne vont pas directement contre le but pour lequel on les fit. Je sais bien que M. Fouillée se plaint, non sans raison, de la façon dont nous avons été gouvernés. Seulement le gou-

vernement est bien, dans une large mesure, le résultat fatal de l'esprit public et de la manière dont il se manifeste. Je n'irai pas jusqu'à soutenir contre M. Fouillée les adages connus : un peuple a le gouvernement qu'il mérite, la presse qu'il mérite, etc. Ils sont vrais dans une certaine mesure, ils ne le sont pas complètement. Ils le sont assez pour qu'un simple changement de constitution, à l'heure actuelle, ne paraisse pas devoir donner des résultats très heureux, au moins d'une manière durable. Changer la manière dont la volonté populaire se manifeste ne serait ni très facile, si la modification devait être considérable, ni sans doute très longtemps efficace. Resterait donc à changer cette volonté même, à développer l'esprit public qui la dirige et la détermine. C'est une grande et difficile affaire pour laquelle il n'est pas superflu d'employer tous les moyens depuis la constitution et l'organisation d'œuvres diverses, de groupes sociaux infiniment variés, jusqu'à la discussion et à la méditation philosophique. L'œuvre même de M. Fouillée n'y sera pas inutile, je l'espère, et si elle l'était ce ne serait pas par la faute de l'auteur. Mais la tâche est immense, et sinon impossible, tout au moins extrêmement longue et ardue. Peut-être M. Fouillée, qui m'a paru ne pas toujours reconnaître toute l'importance de la pratique, a-t-il un peu trop négligé, dans ses considérations sur ce sujet, les facteurs économiques et certains autres facteurs sociaux. Il ne les a pas méconnus absolument, mais il n'a examiné un peu longuement que les conditions intellectuelles de la moralité, la presse, l'éducation, etc. Sans verser dans le marxisme, il eût mieux valu, à mon sens, étendre son étude, et préciser davantage l'influence des conditions sociales en général sur la mentalité d'un peuple, et, si l'on veut, l'influence de l'organisme social sur l'âme sociale.

Il est encore quelques points sur lesquels je discuterais volontiers. M. Fouillée, que je trouve plutôt un peu pessimiste à propos de la presse (non que ses critiques ne me semblent exactes, mais elles ne me paraissent pas suffisamment équilibrées par la considération de l'utilité de la presse et des services qu'elle rend, bien que M. Fouillée reconnaisse ces services et cette utilité), M. Fouillée, dis-je, me paraît un peu optimiste en certains cas. Il y a, je le crains, quelques illusions sous ces mots : « Nous avons encore, dans notre pays, trois choses fortement organisés : la Justice, l'Armée, l'Université. Au moment même où nous écrivons ces lignes, la justice et l'armée sont, toutes deux à la fois, battues en brèche injustement par des passions coupables... » Et je crains qu'il n'y en ait aussi dans son appréciation de l'affaire Dreyfus : « Au point de vue moral, dit-il, nous ne saurions voir un symptôme fâcheux dans le grand mouvement d'opinion qui s'est produit récemment chez nous à propos d'une question de *justice*, les uns craignant que l'on n'eût condamné un innocent, les autres craignant que l'on ne répandît une injuste déconsidération sur des juges innocents et, par contagion, sur l'armée chargée de défendre la patrie ». Certes je ne suis pas, pas plus que M. Fouillée, de ceux qui feraient

« un crime à la France de s'être passionnée pour une question de vérité et d'équité qui dans tous les autres pays, eût été immédiatement étouffée par l'autorité, surtout à cause de son caractère international. » Au contraire, je lui reprocherais plutôt de ne pas s'être assez passionnée. Et surtout le symptôme fâcheux qui me paraît ressortir des derniers événements, c'est qu'une grande partie de ceux qui ont pour fonction sociale d'instruire et de diriger les esprits aient mis si peu de clairvoyance, ou si peu de bonne foi, à se faire une opinion. Que la foule soit restée indécise, se soit trompée, cela serait moins grave, encore aurait-elle dû savoir choisir ses guides. Mais il est très inquiétant pour un pays de voir que l'élite même possède si peu les qualités qui lui seraient nécessaires. « Depuis la situation où nous a mis la guerre de 1870, beaucoup d'autres nations auraient-elles osé faire plus que nous n'avons fait? » se demande M. Fouillée. Peut-être bien que non, en effet, mais cela eût été fâcheux pour elles. Mettons que cela nous soit de quelque consolation. Sans doute, il faut penser un peu aux étrangers pour n'être pas trop sévère envers les siens, comme il est bon de relire l'histoire lorsqu'on est porté à juger durement l'époque présente.

J'ajouterai que M. Fouillée me paraît pouvoir rendre un véritable service en maintenant et en développant comme il le fait à plusieurs reprises un certain esprit de hiérarchie, de distinction entre ce qui vaut plus et ce qui vaut moins qui s'affaiblit et surtout qui s'altère en ces temps-ci d'une manière dangereuse, par suite d'une fausse manière d'entendre ce qu'il y a de bon et de vrai dans les tendances égalitaires. Mais le livre de M. Fouillée serait une inépuisable source de commentaires et de discussions, soit que l'on partage ses opinions, comme je pense que cela arrivera souvent à ses lecteurs, soit qu'on s'en écarte plus ou moins.

Fr. Paulhan.

Ernst Marcus. Die exacte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruction der Welt aus den Elementen des Kant. 1 v. gr. in 8° en deux parties de xxxi-240 et 161 p. Leipzig, Hermann Haacke, 1899.

Le titre de l'ouvrage de M. Marcus renverse l'ordre des deux parties qui constituent cet ouvrage ; mais ce renversement même exprime avec exactitude l'idée fondamentale de l'auteur. Comme celui-ci nous l'indique dans les premières pages de sa préface (*Zur Orientierung des Lesers*), le but qu'il a poursuivi est tout moral et social; et, en ceci tout au moins, il s'est montré le fidèle disciple de Kant. Son livre est une œuvre de polémique contre les faux savants qui empoisonnent les esprits de leurs hypothèses mensongères. Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche, les matérialistes, les évolutionnistes, tels sont les

1. Niceforo. *La delinquenza in Sardegna*, chap. ii et iii.

principaux adversaires dont il veut combattre l'influence. Mais on ne peut les combattre que du point de vue exact de la sienne. C'est pourquoi M. Marcus veut élever la doctrine kantienne à la dignité de science exacte, ainsi qu'en témoigne le sous-titre de son ouvrage : *Élévation de la Critique de la raison pure et pratique au rang de science de la nature*. Il sait bien que la théorie n'agira pas immédiatement sur la conduite; mais il pense qu'elle modifiera peu à peu la conscience publique, laquelle ne peut manquer enfin d'agir sur la conscience individuelle. Ce n'est pas à dire que M. Marcus ait fait un simple décalque de l'œuvre critique de Kant. Lui-même nous raconte comment il est parvenu à ses conclusions. Il a repris le problème général dans les termes où Hume l'avait posé et Kant rétabli; et, par la méditation personnelle, il s'est trouvé en accord foncier avec Kant. Cette rencontre lui paraît un signe de la vérité de la doctrine. Autre signe, intrinsèque celui-ci : l'hypothèse kantienne est en accord entier avec tous les faits de l'univers. Voilà qui l'établit solidement. Les autres hypothèses se trouvent toutes contredites par des faits indubitables. Parmi ces faits, ceux de la conscience morale sont en première ligne. Et M. Marcus consacre une bonne partie de sa préface à montrer combien est vaine la prétention d'expliquer la conscience morale par l'hypothèse de l'évolution. Le seul fait de rechercher la vérité est déjà une preuve de la loi morale. De plus, le seul fait d'un contrat, quel qu'il soit, institué entre les hommes, démontre que les contractants ont l'idée de la moralité et de l'obligation. De tout ce qui précède, on conclut aisément que M. Marcus n'a pas détaché de l'œuvre critique de Kant un morceau isolé; il a repris cette œuvre tour entière, et il fait précéder son enquête sur les fondements de l'éthique d'une autre enquête sur la constitution de l'esprit et du monde. Cette première partie n'est à ses yeux qu'une esquisse; il se propose de publier plus tard un grand ouvrage sur les fondements de la connaissance. L'esquisse qu'il nous offre aujourd'hui nous fait juger dès maintenant que l'œuvre annoncée offrira un intérêt très grand. C'est chose rare, et presque paradoxale, que de voir un penseur allemand abandonner de nos jours le point de vue empirique et évolutionniste pour revenir au point de vue de Kant. Tandis que l'Angleterre, qualifiée de positiviste, revient à la spéculation métaphysique, l'Allemagne, qualifiée de métaphysique, s'est donnée tout entière au positivisme et au darwinisme. M. Marcus s'élève à bon droit contre cet oubli de l'à-priori, qui est à ses yeux un oubli de la logique. Il pense avoir démontré de façon irréfutable les principales thèses du kantisme et avoir interprété celui-ci de la manière la plus fidèle, contrairement à ceux qu'il appelle les *Épigones* de Kant, et parmi lesquels il faut comprendre Fichte et Hegel, aussi bien que Schopenhauer et Hartmann.

La deuxième partie de l'ouvrage de M. Marcus reproduit assez exactement les divisions de la *Critique de la raison pratique*; et,

s'il se flatte d'avoir complété Kant, notamment en ce qui concerne l'application de la loi morale au monde sensible, ainsi que le primat de la raison pratique sur la raison théorique, il ne modifie pas gravement la doctrine de son maître. Il serait très utile de se servir de cette interprétation pour lire, en l'accompagnant d'un commentaire sérieux, l'œuvre même de Kant. C'est dans la première partie que M. Marcus nous paraît avoir fait subir à la pensée kantienne d'importantes déviations (peut-être, ainsi que lui-même l'estime, d'heureuses corrections.) Il donne comme sous-titre à cette partie : *Passage de la critique de la raison pure à la critique de la raison pratique*; et il s'est efforcé, en effet, de trouver un lien étroit entre la théorie et l'action. Tout le chapitre IV (*Organisation pragmatique*) est consacré à cette recherche; et c'est là qu'il développe tout ensemble sa théorie de la causalité et sa théorie corrélative de la liberté. Il admet la liberté dans un sens beaucoup plus large que Kant, et il la considère comme une condition de toute connaissance et de toute pratique; néanmoins, il rejette le libre arbitre, et il paraît réduire cette liberté à une spontanéité de la conscience. — Un autre point sur lequel M. Marcus développe une doctrine originale, c'est le problème de la nature de l'*a priori*. Il semble qu'il considère l'*a priori* comme un contenu primitif de la conscience, dont l'expérience constituerait les modifications. Il fonde cette manière de voir sur ce qu'il appelle la *loi de la substitution homogène*, en vertu de laquelle un mode de la conscience ne peut succéder qu'à un autre mode relevant du même genre. Cette manière d'entendre l'existence de l'*a priori* rappelle celle de Hartmann, avec cette différence capitale que Hartmann fait appel à l'inconscient, tandis que M. Marcus n'admet pas la possibilité de l'insconscient. Nous doutons que cette interprétation soit conforme à la pensée de Kant. Lorsque Kant dit que la connaissancs commence avec l'expérience, il ne semble pas qu'il veuille opposer à la connaissance une conscience originelle qui serait antérieure à l'expérience. La table des catégories de M. Marcus diffère notablement de la table kantienne. Surtout il est loin d'attribuer aux catégories la même importance que Kant, et il ne voit en elles que les applications de la règle *a priori*, qui permet d'anticiper sur l'expérience. Mais la nature et la valeur de cette règle *a priori* semblent insuffisamment établies. Il semble que Kant ait trouvé un fondement plus solide dans l'unité synthétique de l'aperception. — Il est nécessaire de dire quelques mots de la théorie de M. Marcus relative à la *chose en soi*. L'existence de la chose en soi lui paraît indubitable. Mais il ne croit pas que la chose en soi dépasse les limites de la pensée, car elle serait alors un non-sens. Voilà qui condamne la théorie métaphysique de Schopenhauer. La chose en soi dépasse seulement les limites de l'expérience sensible, et répond uniquement à l'idée de la raison. Pour déterminer la nature de la chose en soi, il faut recourir à la critique de la raison pratique, qui l'identifiera avec la volonté rationnelle. C'est, semble-t-il, à la chose en soi

qu'il faut rapporter les *data* irréductibles et inexplicables de la connaissance. La doctrine kantienne de la chose en soi a donné lieu à tant d'interprétations diverses, que nous ne saurions décider si celle de M. Marcus est exacte. Nous ne voyons, quant à nous, aucun motif d'admettre cette hypostase mystérieuse; et il nous semble que l'idée de la raison ne réclame pas ce complément indéterminable.

En somme, l'essai de M. Marcus est un des plus remarquables que nous connaissions parmi les tentatives récentes de philosophie générale. Espérons qu'il nous donnera bientôt le grand ouvrage qu'il nous promet.

J. SEGOND.

Théodor Elsenhans. — BEITRÆGE ZUR LEHRE VOM GEWISSEN. (Extrait des *Theologische Studien.* IIe fascicule. — Brochure in-8°, 40 pages; Gotha, Perthes, 1900.

M. Elsenhans, auteur d'une étude connue sur *l'Essence et l'origine de la conscience* (1894), s'attache ici à définir avec une précision plus grande, l'objet d'une psychologie de l'Éthique. La morale doit cesser d'être une simple technique pour devenir une science. Cette science a un objet défini : c'est la psychologie de la conscience morale. Certains voudraient rattacher la théorie de la conscience à la théorie économique de la valeur. Mais une telle recherche n'est scientifique qu'en apparence, car elle ne fait aucune place à l'étude des variations de la conscience et par suite à l'étude de sa genèse. Il n'est pas vrai d'ailleurs que la conscience morale échappe à l'analyse en raison de sa nature plus sentimentale qu'intellectuelle. — On peut faire cette analyse à trois points de vue. On peut d'abord distinguer les différentes directions dans lesquelles les éléments affectifs de la conscience se déploient; on peut les distinguer des autres sentiments moraux; on peut en chercher la connexion avec la vie totale de l'esprit. L'auteur reste fidèle à ce plan. Il distingue soigneusement la conscience morale du sentiment religieux, les éléments objectifs de la conscience, les sentiments moraux auxquels n'est pas unie l'idée du moi; enfin il s'efforce de montrer que la conscience morale est à l'humanité entière ce que la cœnesthésie (*Gemeingefühl*) est à l'organisme individuel.

Notons surtout l'étude très fine des rapports que la conscience morale soutient avec le sentiment religieux. L'auteur est pasteur; rien d'étonnant si, après avoir bien distingué les sentiments moraux des sentiments religieux, il s'attache à montrer le concours que ceux-ci peuvent apporter aux premiers. Quand la conscience morale est religieusement déterminée par les idées de la justice et de la grâce divines. il se fait une combinaison des sentiments moraux et des sentiments religieux. L'effet en est de modifier la qualité et l'intensité des premiers. Chez l'homme religieux les sentiments moraux ont une

coloration tout autre que chez le pur rationaliste ; cette modification qualitative, à vrai dire, ne se laisse guère définir et, pour la concevoir, il faut l'avoir vécue. L'intensité des sentiments moraux est généralement accrue par leur fusion avec des sentiments dont l'excitation est d'ordinaire beaucoup plus forte. L'auteur reconnaît que les erreurs religieuses pénètrent alors avec facilité dans la conscience et peuvent imprimer une déviation aux sentiments moraux. Peut-être aurait-il pu être conduit par là à chercher si toutes les formes du sentiment moral sont compatibles avec le sentiment religieux même le plus pur et si l'alliance de la religion, après avoir fortifié la conscience morale durant ses premières phases, ne lui fait pas inhibition plus tard.

Cet opuscule est l'œuvre d'un esprit familier avec les travaux les plus récents sur la psychologie des sentiments. Aussi aurait-on souhaité avoir son avis sur la question si controversée des limites de la psychologie et de la sociologie, question qui intéresse si directement toute l'Éthique. — Elsenhans estime à la fois que la racine de la conscience est dans la vie affective et que les sentiments de la conscience (Gewissensgefühle) sont distingués des autres sentiments moraux en ce qu'ils sont liés à un jugement réfléchi que le moi porte sur lui-même.

Mais ces sentiments moraux étrangers à la conscience morale définie, que peuvent-ils être sinon des sentiments collectifs ? Dès lors, quelle relation la conscience morale réfléchie soutient-elle avec la conscience dite collective ? Procède-t-elle d'une évolution ou d'une dissolution de celle-ci ? Cette question se laisse ramener à une autre plus générale. La psychologie de l'Éthique ne devra-t-elle pas être une branche de la psychologie sociale, j'entends une psychologie consacrée à l'étude des liens qui unissent le Moi au « Nous » ou à ce que l'on nomme, peut-être très improprement, la conscience collective ?

Gaston RICHARD.

Dr **Abr. Éleuthéropoulos**. DAS RECHT DES STARKEREN. DIE RECHTLICHKEIT ODER EIN POLITISCH-RECHTLICHER TRACTAT. 1 vol. in-8 de 168 pages. Zurich, Caesar Schmidt, 1897.

Ce livre nous présente une conception toute matérialiste du Droit. D'après l'auteur, la force est le seul facteur à considérer dans la formation et dans l'évolution du droit et de l'État. Droit idéal, État idéal, pures chimères, nées de la cervelle des métaphysiciens. Le désir égoïste regardé par certains sociologues finalistes comme le moteur de l'histoire n'a pas davantage de réalité. Tout au plus pourrait-on le regarder comme un épiphénomène subjectif du jeu mécanique des forces extérieures qui seules engendrent le Droit et l'État.

Rien de plus explicite à cet égard que le passage suivant, où M. Éleuthéropoulos oppose sa théorie de la genèse de l'État à la théorie finaliste de Jhering. « Ainsi naît l'État (de la horde et de la

gens par un processus tout mécanique), il est le prolongement de la société primitive; il est déterminé extérieurement par la lutte directe (contre le dehors) pour l'existence et se présente intérieurement comme l'organisation de la *gens* devenue organisation politique. Le rapport d'individu à individu n'est pas changé, mais le rapport de l'individu au tout. — Il me semble que c'est une conclusion erronée (celle de Jhering) que celle qui consiste à tout rapporter à l'affirmation égoïste (*die egoistiche Selbstbehauptung*) des moi individuels et à conclure que c'est un but individuel (*individuelle Zweck*) qui a conduit du Droit à l'État [1]. Non seulement l'État n'est pas le produit du Droit, ce qu'affirme cette théorie, mais il n'est en aucun sens le produit d'un but individuel. Dans le premier cas, le droit est regardé comme quelque chose qui existe de tout temps, en soi et par soi; ce qui comme nous le montrons plus loin est faux; dans le second cas (quand on suppose que le droit résulte des égoïsmes individuels), on aboutit à une conception qui contredit radicalement l'explication de l'État comme organisation politique issue de la *gens* et de la horde. — Ce n'est pas un désir individuel, mais la pression (*die Nötigung*) de la lutte directe pour l'existence; c'est donc la conservation de l'espèce qui a réuni les hordes. Et c'est là, comme je l'ai montré, l'origine de l'État. Il ne peut être question d'un *but*, qu'il s'agisse d'un but général ou d'un but déterminé, parce que naturellement la vie ne se définit pas par une fin quelconque. Ajoutons que le sauvage ne fait jamais quelque chose « pour faire quelque chose »; il ne vit pas « pour vivre »; cette dernière manière de vivre est le privilège de l'homme moderne. Naturellement, on vit *parce qu'on vit* et la horde ainsi que l'État naissent non pour réaliser un but conscient ou inconscient, mais sous l'unique pression de la lutte directe pour l'existence » (pp. 133 et 134).

Telle est l'explication antifinaliste de M. Éleuthéropoulos et sa réfutation de Jhering. Outre que M. É. nous paraît commettre une sorte de cercle vicieux en rejetant la théorie de Jhering sous le seul prétexte qu'elle est en contradiction avec sa propre explication, il est permis de se demander si le mécanisme simpliste de l'auteur rend véritablement compte du droit et de l'État. M. É. ramène tout à des rapports mécaniques de causalité; mais dans le monde moral et social, les rapports de causalité se transforment en rapports de finalité, et c'est, quoi qu'on fasse, sous cette dernière forme qu'ils apparaissent à la conscience. On ne peut éliminer le désir, le but, l'égoïsme et le finalisme individuel. — Même dans la contrainte, la volonté reste un facteur présent et nécessaire : *coacti tamen volunt*.

A l'appui de ses théories, M. É. fait une revue critique assez complète des théoriciens de la force dans le droit. On pourrait y signaler pourtant certaines lacunes. Par exemple il n'y est pas fait mention de

1. Jhering. *Der Zweck im Rechte*, S. 72, 81, etc.

la théorie du comte de Gobineau sur l'inégalité des races humaines, théorie [1] qui peut être regardée comme un des moments importants dans l'évolution de cette doctrine.

Poursuivant le développement de sa théorie, M. É. l'applique aux questions de la politique contemporaine. Voici un passage qui donne une idée de son attitude à ce sujet : « L'histoire ne nous donne jamais qu'une réponse : le droit est la force et celui qui n'a pas la force n'a pas le droit. Parmi ceux qui ont la force, c'est le plus fort qui détient le droit. La voix de la politique internationale, le droit des gens justifie ces faits historiques en proclamant expressément un droit des nations à se maintenir (*Selbsterhaltungrecht*) par la force. Pour citer quelques exemples, c'est ce droit qui autorise la Turquie à opprimer les nations (plus faibles) qui veulent s'insurger contre elle et à vouloir en faire ses sujets. Et il en est de même pour toutes les nations actuelles. En ce qui concerne l'Alsace et la Lorraine, on doit dire qu'elles ne sont ni allemandes ni françaises, mais qu'elles sont au plus fort; le plus fort est aujourd'hui l'Allemagne » (p. 47).

On voit que la thèse de M. É. n'est pas nouvelle, et à vrai dire nous ne voyons pas qu'il apporte pour la défendre aucun argument nouveau. Ce réalisme brutal, ce darwinisme simpliste, développé en un style souvent vague et diffus ne fera pas faire un grand pas, selon nous, aux questions posées par l'auteur.

G. PALANTE.

P. Lafargue. — RECHERCHES SUR L'ORIGINE DE L'IDÉE DE JUSTICE ET DE L'IDÉE DU BIEN; broch. in-8 de 75 pages; Giard et Brière, éditeurs; Paris, 1900.

Cette brochure a d'abord paru dans le *Neue Zeit* (organe officiel de la social-démocratie allemande) et ensuite dans la *Revue socialiste*; elle n'a subi que peu de corrections; il y en a cependant une intéressante à la page 73; d'après le texte primitif, Socrate aurait été le disciple de Platon et le familier des tyrans siciliens. — L'auteur annonce dans l'avant-propos qu'il va aborder des questions restées insolubles aux « cénacles d'impotents » où « vaticinent les sociologues universitaires » et appliquer la méthode matérialiste de Marx à l'origine des idées abstraites »; en fait il se borne à répéter, après tout le monde que les mots ont eu d'abord un sens concret et il n'indique comme application directe des idées de Marx que ce fait que le mot *bien* a d'abord signifié des richesses, en sorte que « la morale bourgeoise reflète la vulgaire réalité » (p. 75). — Il se livre à une débauche d'étymologies par à peu près; on pourrait par sa méthode ramener à un même radical oreille, horticulture, orthopédie et horloge. — Il croit

1. De Gobineau. *Essai sur l'inégalité des races humaines.*

que la philosophie moderne ignore l'évolution des idées et des sentiments; mais s'il avait été au courant des travaux des sociologues universitaires, il n'aurait pas trouvé que la vengeance, le talion et le *tabous* soient choses aussi simples qu'il le pense; il aurait su que les explications utilitaires sont surannées. — Cette brochure est à lire pour savoir quelle espèce de science MM. Bantszy et Kebel comptent *imposer de force* au monde.

G. Sorel.

H. Lagrésille. — Vues contemporaines sur la sociologie et sur la morale; vol. in-8 de iii-268 pages; Giard et Brière, éditeurs; Paris, 1899.

L'auteur est très ingénieux, mais ses raisonnements subtils sur les idées n'aboutissent à rien ou à des résultats donnés déjà par le sens commun. On aura une notion assez claire de sa théorie par la définition suivante : « La société est un concert d'*idées vivantes*, lesquelles, après avoir moulé le cerveau de chaque individu, moulent toutes les choses humaines pour ainsi dire par leurs vibrations » (p. 22).

G. Sorel.

Jules Bovon. Morale chrétienne, 2 v. in-16, 437 et 460 p., Lausanne, Bridel, 1898.

J'ai pris un puissant intérêt à la lecture de ces deux gros volumes, tout en n'admettant pas toujours les idées qui y sont émises. L'auteur attribue à Jésus de très beaux préceptes, mais il oublie qu'aucune église régnante n'a rien de commun avec aucune parole du Prêcheur de Nazareth. La divergence des lois morales des Églises prouve qu'aucune ne possède la véritable. M. Bovon, professeur de théologie à l'Université Évangélique de Lausanne, exalte la supériorité de la morale protestante. Certes, elle est supérieure à celle des jésuites, qui enseignent, d'après Pascal, entre autres points, que « quand celui qui nous décrie devant des gens d'honneur continue, après l'avoir averti de cesser, il nous est permis de le tuer, non pas véritablement en public, de peur de scandale, mais en cachette, *sed clam* », mais la morale des prophètes hébreux n'est pas inférieure à celle de Calvin ou de Luther; nous ne pouvons pas non plus dédaigner la morale de Mahomet ni celle de Bouddha. Qu'est-ce que la morale chrétienne? Il n'y a que la morale humaine. La force morale n'est pas le fruit du syllogisme. Il ne faut pas faire dépendre la morale d'aucune doctrine. « Quel est le ressort principal de la moralité? Est-ce la doctrine? Oui, sans doute; mais avant tout, c'est l'homme [1]. » Il faut faire

1. Émile Boutroux. Introduction à la *Morale sociale*, p. ii.

le bien sans s'inquiéter si personne le saura. Le vrai, le beau, le bien ont par eux-mêmes assez d'attrait pour n'avoir pas besoin d'une autorité qui les commande, ni d'une récompense qui y soit attachée.

J'aime mieux la partie psychologique du travail de M. Bovon. Il consacre une page excellente à la psychologie du mensonge. Le mensonge suppose un désordre profond dans notre vie. Si nous étions ce que nous devrions être, nous n'éprouverions nul besoin de dissimuler ce qui est. Mais nous subissons, à cet égard, deux influences contraires. D'un côté notre nature est mauvaise, ce dont nous sommes bien obligés de convenir. Et d'autre part, nous sentons ce qu'il y a là d'anormal : incapables donc de nous changer, nous voulons du moins nous déguiser; n'ayant qu'imparfaitement le fond, nous recherchons avec avidité l'apparence. « Cette impulsion instinctive est certes digne de remarque, puisqu'elle nous révèle, avec notre déchéance, la honte que nous en éprouvons ». C'est un penchant gros de péril, qu'il faut combattre. Le mensonge est un dissolvant social toujours à l'œuvre : l'homme change l'activité collective en une lutte sourde où chacun trompe à l'envi le prochain. Tel étant le danger à éviter, pour le vaincre d'autant mieux il importe de le discerner et de préciser d'abord le sens des termes. Soit le mensonge, soit l'erreur sont contre la vérité : seulement l'erreur l'est inconsciemment, tandis que le mensonge est un acte voulu, le menteur sait ce qu'il fait quand il abuse les autres. On peut nuire à la vérité sans mentir, lorsqu'on ignore l'inexactitude qu'on commet; on peut dire une chose vraie en mentant, lorsque, la croyant fausse, on cherche à égarer le prochain par caprice ou dans un but égoïste. L'intention positive de tromper est donc le trait caractéristique du mensonge. Le poète ou le romancier ne mentent pas, par exemple, en enveloppant leurs fictions, que nul n'a l'idée de prendre pour des réalités. On ne ment pas davantage en plaisantant, alors que l'ironie est évidente. Mentir, c'est abuser les hommes le sachant et le voulant, qu'on le fasse en actes ou en paroles, par le silence ou par d'insidieux discours. Ce mensonge consiste à affirmer, dans le but de tromper, ou ce qui n'est pas, ou ce qu'on ne croit pas, formes qui, distinctes en certains cas, en viennent souvent à se confondre. Notre conduite envers autrui dépend de notre vie personnelle, et c'est dans ce sanctuaire intime que nous devons chercher en premier lieu l'obligation qui nous incombe de poursuivre en toutes choses la vérité.

Ossip-Lourié.

IV. — Esthétique.

Eugénie Dutoit. — Die Theorie des Milieu (Bern, Sturzenegger 1899).

Mlle Eugénie Dutoit, de Berne, a choisi pour sa thèse de philosophie ce sujet des plus intéressants, qu'elle a traité avec soin. Son travail

se divise en trois parties. Dans la première, elle critique la théorie du milieu, telle que Taine l'a comprise; dans la deuxième, elle en expose les origines historiques, en marquant les traits qui la distinguent chez les différents auteurs, Hippocrate, Aristote, Bodin, Montesquieu ; dans la troisième, elle la considère en elle-même, afin d'en découvrir la véritable signification et la portée.

La théorie du milieu n'est qu'une expression nouvelle du problème qui se pose à l'esprit humain, lorsque, voulant ramener à l'unité l'explication des choses, on s'efforce de transporter du monde physique au monde moral les lois de la causalité. Comment est-il possible d'admettre à la fois la nécessité de tous les phénomènes et de sauver la liberté de la réaction psychique, de concilier le déterminisme scientifique avec la responsabilité morale? Telle est, au fond, la question philosophique impliquée dans le débat, et dont Mlle Dutoit se préoccupe.

A l'égard de Taine, elle conclut que ses erreurs et ses contradictions, vraiment manifestes, peuvent se réduire à ces deux points : l'un, qu'il part de l'identité des problèmes psychologique et biologique, et suppose ainsi ce qu'il fallait d'abord démontrer; l'autre, qu'il entend traiter comme des quantités constantes des qualités morales qui sont essentiellement variables, et qui ne sont pas, d'ailleurs, à ce point déterminées par la race, le temps et le milieu, — c'est-à-dire indifférentes, qu'un Marat ou un Robespierre ne lui inspirent de la haine, du dégoût ou du mépris.

A l'égard des penseurs qui le précédèrent, elle conclut que, avant Taine, la théorie du milieu était susceptible de recevoir des développements, mais qu'elle n'en peut plus recevoir après lui, à la fois parce qu'il lui a imposé l'empreinte de sa propre personnalité, et parce qu'il l'a systématisée conformément à l'esprit de son temps, qui était de simplifier tous les problèmes en éliminant les éléments sur-empiriques.

Quant à la théorie en elle-même, Mlle Dutoit estime que l'objet de ces deux disciplines, les sciences de la nature et celles de l'esprit, n'étant pas identique, ni la méthode mathématique ne peut convenir à toutes les deux, ni la loi de causalité n'y pourrait avoir le même sens. Cette loi nous apparaît, dit-elle, sous les trois formes de la nécessité physique, de la nécessité logique et de la nécessité téléologique : la théorie du milieu n'a affaire qu'avec cette dernière forme. Les phénomènes psychiques, remarque-t-elle enfin, réagissent à leur tour sur les phénomènes physiques; l'influence du milieu, d'abord toute puissante, s'affaiblit à mesure que la conscience humaine s'enrichit. Le moyen d'échapper au *fatum*, c'est donc de travailler sans cesse au développement de l'individu, de la personne; c'est de prendre claire conscience de la fin suprême de nos actions, qui est l'évolution harmonieuse de tous les êtres.

Bref, la liberté s'augmenterait — ainsi Littré donnait à la question

ce tour ingénieux — avec la richesse des motifs qui se trouvent mis à la disposition de l'homme. Cependant la seule complexité du fait social et psychologique ferait-elle jamais que la théorie du milieu perde sa valeur? Assurément non, et c'est une considération qui n'a pu échapper à Mlle Dutoit. Si elle proteste justement contre la simplification excessive du problème, comme Taine l'a traité, elle ne saurait empêcher que l'idée des influences objectives ait provoqué dans l'histoire de l'art, par exemple, des recherches plus intéressantes que n'eût fait l'idée d'une évolution dirigée par l'accident du génie.

Ce qui est contraire, en somme, à l'esprit scientifique, c'est de simplifier arbitrairement des événements complexes en les ramenant à quelque fait principal qu'on suppose être explicatif, sans l'avoir même très exactement analysé. La méthode constante des sciences est de chercher l'explication dans une comparaison attentive portant sur les diverses séries de faits qui varient ensemble, en ayant garde d'attribuer à aucune un caractère dominateur, sinon pour la commodité de l'étude et par hypothèse provisoire. Ce dernier procédé est plus laborieux, sans doute ; il ne donne pas de ces résultats brillants qui frappent les yeux et assurent le succès immédiat : mais il est plus sûr et laisse moins à l'imagination.

L. Arréat.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Ernst Horneffer. — Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung. (Leipzig, Naumann, 1900.)

M. Horneffer s'est proposé, dans ce petit écrit, de recueillir les idées de Nietzsche relatives à l'éternel retour ou recommencement des choses, et de critiquer la publication qui a été faite sous ce titre. La critique frappe l'éditeur des tomes XI et XII des œuvres complètes, le Dr F. Koegel; ces tomes ont été, depuis, retirés du commerce. M. Horneffer montre à quel point le travail de Koegel est infidèle et peu sûr, dans le texte même aussi bien que dans l'ordonnance; il établit que Nietzsche ne donna jamais à sa théorie des retours un développement suffisant pour qu'il soit permis aujourd'hui de la juger et de la présenter au public avec l'apparence d'une doctrine complète.

Il est vrai que Nietzsche a dû abandonner sans le terminer l'ouvrage principal qui eût été le résumé de sa philosophie. Quelques parties de sa philosophie nous sont bien connues; mais sa pensée du recommencement des choses, à laquelle il attribuait la plus grande importance et qui devait former la pierre angulaire du système, nous la connaissons par quelques indications à peine. M. Horneffer s'applique à les rassembler; il le fait d'une manière intéressante, et il réussit à révéler un aspect de la pensée de Nietzsche qu'on n'avait pas aussi bien mis en lumière. On constatera ici encore, si je ne me trompe, que le procédé de cet illustre et infortuné penseur consistait toujours à pousser une idée juste à un degré de grossissement qui la déforme, à accorder à quelque fait simple une valeur d'explication universelle. Mais je n'ai point maintenant à parler de Nietzsche lui-même, et je me borne à recommander le travail de M. Horneffer, qui est d'un critique scrupuleux et judicieux.

L. Arréat.

Robert Schellwien. — Wille und Erkenntniss. (Hambourg, A. Janssen, 1899.)

M. Schellwien publie neuf *Essais philosophiques* sous les titres suivants : I. *La volonté et Max Stirner*; II. *La volonté comme principe d'éducation;* III. *La volonté de connaître.* IV. *La volonté d'agir et l'éthique*; V. *Conclusions pédagogiques*; VI. *La connaissance et la volonté dans Schopenhauer;* VII. *La volonté humaine et l'idée de*

Dieu; VIII. *La volonté dans la philosophie critique*; IX. *La volonté et la connaissance pour le sens commun.*

Les lecteurs curieux de connaître la doctrine de M. Schellwien — il en a été plusieurs fois parlé ici — la trouveront clairement exposée dans ces *Essais*, qui forment ensemble un petit volume de 122 pages, et qui sont d'une lecture facile. Il ne me paraît pas utile d'en donner un résumé. Je rappellerai seulement que M. Schellwien n'entend point la volonté au sens de Schopenhauer ou de Nietzsche, c'est-à-dire comme une chose métaphysique, tout « arrosée de sauce darwinienne » qu'elle est dans ce dernier. Il entend parler de la volonté que *je* connais, de ma *propre* volonté; mais cette liberté lui apparaît comme un acte de la volonté divine, limitée en l'homme en tant qu'il est « individu ». L'éternel problème qui s'impose à nous est de poursuivre, scientifiquement et pratiquement, c'est-à-dire dans l'ordre de la science et de la morale, l'équation, l'harmonie du fini et de l'absolu, du fini que nous sommes et de l'absolu auquel nous participons. L'idée de Dieu, dans cette doctrine, est donc nécessaire à l'idée même du moi. Elle est nécessairement panthéistique.

L. Arréat.

Auguste Brasseur. — La Question sociale. *Études sur les bases du collectivisme*, 1 vol. in-8° de 464 pages. Paris, F. Alcan, 1900.

L'auteur — qui est Belge, et ingénieur honoraire des mines, — a voulu « démontrer que les bases du collectivisme sont factices; qu'elles heurtent à la fois l'homme statique et l'homme dynamique; en un mot, qu'elles sont en opposition avec les lois physiologiques et psychologiques qui forment le soutènement de la molécule humaine; » mais la plupart des griefs que soulève le collectivisme et des maux qu'il signale « sont, dit-il, l'expression douloureuse de la réalité. La société ne peut donc se contenter de rejeter la synthèse collectiviste; mais elle doit s'efforcer de donner satisfaction aux plaintes qui lui sont adressées en répandant plus de justice et plus de simplicité dans le corps social ». L'auteur est positiviste, anticlérical et philanthrope; il est, en somme, très favorable aux socialistes; pour lui, toute la morale est résumée dans ces deux maximes : « l'oisiveté est une honte, le luxe est une honte. » Mais il distingue le « socialisme positiviste » du collectivisme, doctrine qu'il juge erronée et dangereuse, bien qu'il soit plein de déférence pour Marx et Lassalle. Son livre est un document curieux pour qui voudrait étudier comment peu à peu les idées socialistes s'imposent à l'attention des gens honnêtes et réfléchis, par quels côtés elles pénètrent facilement, par quels autres elles se heurtent à des résistances.

Mais le livre n'est intéressant que de ce point de vue. Car l'auteur, qui reproche avec emphase à Marx d'avoir mal connu les mathématiques, était manifestement peu préparé aux études sociologiques et

politiques. Il n'y a rien à tirer des pages où il retrace l'évolution générale de la famille et de la propriété (p. 77 à 152), où il expose et critique les doctrines de Marx (p. 154-225) et de Lassalle (p. 226-239); la longue analyse critique des idées de Benoît Malon (p. 240-368) est faite d'après le texte même, par conséquent plus fidèle et plus intéressante. Le reste du volume est consacré à la critique du collectivisme par l'auteur.

P. F.

A. Naquet. Temps futurs. Socialisme. Anarchie, vol. in-18 de xiv, 352 pages; Stock, éditeur; Paris, 1900.

La partie la plus intéressante de ce livre est consacrée à la formation du parti antisémitique durant l'agitation boulangiste. L'auteur, qui en 1890 avait écrit une brochure contre le socialisme, se rallie aujourd'hui au parti socialiste, parce qu'il considère ce parti comme étant seul capable de lutter contre le grand mouvement réactionnaire actuel. Il croit que dans un avenir prochain, les pays neufs étant successivement entrés dans le mouvement industriel, le progrès du machinisme produira de tels chômages que l'on aboutira à réglementer les productions par des *trusts* et enfin qu'on passera au collectivisme.

L'auteur estime que le socialisme est indépendant des deux thèses sur lesquelles on l'a fondé longtemps, de la théorie marxiste de la valeur et de la loi des salaires. Il est regrettable qu'il n'ait pas connu le livre de M. Bernstein, qui soutient une opinion analogue. A la fin de son ouvrage il présente des observations sur les ouvrages de MM. Faguet et Garofalo.

G. Sorel.

Moncalm. L'origine de la pensée et de la parole; Paris, Alcan, 1900; 316 p.

Dans cet ouvrage il est traité, sans méthode, non seulement de l'origine de la pensée et de la parole, mais un peu de toutes les questions qui peuvent intéresser les métaphysiciens. Quant à l'origine de la pensée et de la parole, l'auteur s'en tient à la doctrine de Max Müller, qu'il considère d'ailleurs « comme le premier philologue de notre époque ». Il n'y a pas un seul renvoi bibliographique dans tout le cours du livre; l'auteur se borne à indiquer au début les ouvrages dont il s'est servi et qui sont : neuf ouvrages de Max Müller, deux de Darwin et deux de Noiré.

B. Bourdon.

A. Sauvé. L'orthographe française considérée surtout au point de vue de la mémoire des mots et de l'action du sens intime sur la prononciation; Cherbourg, Le Maout, 1899, 234 p.

Cet ouvrage débute par des considérations historiques sur l'ortho-

graphe française et des discussions relatives à un certain nombre de mots; l'auteur se place généralement au point de vue de la logique et plus encore à celui du sentiment; ainsi, le remplacement de l'*h* aspirée d'Henri par un *h* ordinaire « a dû être surtout une question de logique et de sentiment. En effet, à cette époque où la lecture de *la Henriade* et la comparaison entre le règne de Louis XV et celui d'Henri IV avaient tant fait chérir la mémoire de ce dernier, n'a-t-il pas dû sembler naturel aux Français d'employer les sons les plus doux possible quand ils prononçaient le nom de ce grand roi, si justement aimé. » Cet autre exemple, emprunté à la quatrième partie du livre, achèvera de caractériser la manière de l'auteur : « Quant à *polygogne*, pourquoi la plupart des canonniers préféraient-ils, autrefois, cette prononciation à la vraie, plus facile cependant et qu'ils ne pouvaient ignorer? C'est que le son *gone* (γωνια) leur semblait beaucoup trop doux pour convenir à un champ de tir, dans lequel on entend fréquemment des projectiles frapper (j'allais dire : qui cognent) la butte ».

La seconde partie du livre est consacrée à la mimique de la parole dans le cas des vocables employés pour les affirmations catégoriques, telles que les commandements militaires et maritimes; la troisième, au rôle des diverses espèces d'images mentales dans la mémoire des mots; et enfin la quatrième, à l'orthographe actuelle et à sa réforme.

B. Bourdon.

L. Michelangelo Billia. La tirannide del lunario, 24 p. — Turin, Libreria editrice Renzo Streglio, 1900.

Cette éloquente leçon fut professée par l'auteur à l'Université de Turin le 24 novembre 1898. Le titre : *La tyrannie de l'almanach* est un peu énigmatique. M. Billia entend désigner par là cette disposition de beaucoup d'esprits qui leur fait estimer les choses en raison de leur actualité, et cette fausse idée du progrès, qui fait décréter *a priori* que telle pensée n'a pu venir à telle date, étant donné que ce n'en était pas encore l'heure. Cette tyrannie résulte de ce que l'on a mal entendu la théorie de l'évolution. — L'idée de l'évolution est la caractéristique de notre époque; l'emploi de la méthode évolutionniste est son principal titre de gloire. L'application de cette méthode aux sciences, aux arts, à l'histoire de l'humanité, à renouvelé la connaissance; en particulier, les recherches de la philologie comparée ont enrichi incomparablement l'histoire de la civilisation; désormais toute explication des choses devra scruter leurs origines. Et l'importance de cette idée n'est pas moindre dans la pratique; la violence des partis diminue grâce à elle, et ils demandent le triomphe de leurs théories à l'action lente du temps. — Mais il importe de séparer l'idée de l'évolution des conceptions fausses et étroites que le pédantisme des faux savants a confondues avec elle. On en est arrivé à voir dans le temps un facteur véritable, au lieu d'y voir le produit de l'évolution elle-

même. On a établi en histoire des périodes et décidé que dans chacune d'elles on *a dû* penser et faire ceci ou cela. Si les faits démentent la loi posée, on accuse ceux qui recueillent ces faits de n'avoir pas le sens historique. Et l'on en vient à dire avec M. Brunetière que Platon raisonne comme un enfant : « Oh! le magnifique progrès! s'écrie à ce propos M. Billia; il fut un temps où les enfants raisonnaient comme Platon, aujourd'hui les sages parlent comme M. Brunetière » (p. 13). (S'il nous en souvient bien, la phrase de M. Brunetière est un peu différente : « Platon, dit-il à peu près, pense comme un enfant et raisonne comme un sophiste, tandis qu'Aristote pense comme un homme et raisonne comme un savant. ») — Ceux qui travestissent ainsi la théorie évolutionniste méconnaissent la part d'universel que l'on trouve en toutes choses et qui est le fondement immuable de la beauté; ils méconnaissent encore les *renaissances* que nous atteste l'histoire, les *risorgimenti*, ou du moins ils les ramènent au rythme illusoire de l'hégélianisme; ils prétendent à tort que chaque période est en opposition ouverte avec la précédente; enfin ils confondent l'ordre de la science, laquelle est personnelle et se forme sur l'objet, avec l'ordre supérieur de l'histoire de la science, laquelle est évidemment fille du temps, œuvre des générations successives, et ils en arrivent à substituer l'histoire de la philosophie à la philosophie elle-même, c'est-à-dire à supprimer la chose dont il font l'histoire. Ces quatre erreurs, on n'est plus dupe de leur vanité dans le domaine de l'art; il importe de les chasser aussi du domaine de la science. — L'évolution ne se fait pas à l'aveugle; elle obéit à une raison ontologique; elle est un développement de l'idée. C'est pourquoi on ne saurait expliquer par des raisons extérieures la succession des pensées et des actes. La beauté morale est de tous les temps, parce qu'elle répond à cet idéalisme intérieur qui n'a jamais disparu, bien qu'on célèbre aujourd'hui sa renaissance.

J. Segond.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Psychological Review

Vol. VI. — July-September-November 1899.

W. Bryan et M. Harter : *Studies on the Telegraphic language; the acquisition of a hierarchy of habits.* (*Etudes sur le langage télégraphique : l'acquisition de hiérarchies d'habitudes*), p. (345-375).

Comme suite à la série d'expériences publiées en 1897 (*Psych. Rev.*, IV, p. 48) et analysées ici (*Rev. Phil.*, 1898), MM. Bryan et Harter présentent l'observation d'un jeune télégraphiste étudié chaque semaine, pendant huit mois, en suivant la méthode des premières expériences. Les auteurs (dont l'un a été télégraphiste) ont complété leurs observations par des détails d'introspection.

Ils ont cherché surtout, afin d'expliquer la façon dont se développaient leurs courbes précédentes, comment croît la rapidité à enregistrer les lettres séparées, les mots isolés et les phrases. Ils ont constaté que l'attention se porte d'abord sur les mots, et seulement ensuite sur les phrases : les choses se passent donc comme pour la lecture ordinaire. Quant à la façon de saisir les mots au courant de la transmission, la meilleure semble être de les lire après coup, comme lorsqu'on compte qu'elle heure vient de sonner à l'horloge après en avoir entendu les coups sans y faire attention.

L'éducation du télégraphiste consiste à acquérir une hiérarchie d'habitudes psycho-physiques : elles se développent toutes ensemble, inférieures et supérieures : mais celles-ci ne prennent vraiment leur essor qu'après que les autres sont définitivement acquises, c'est-à-dire sont automatiques et laissent l'attention libre de ses mouvements. Les *plateaux* des courbes indiquent la lutte de l'attention pour se dégager (357). D'ailleurs il en est ici comme dans le langage, où les habitudes inférieures tendent à se fondre dans les supérieures dont elles sont l'élément : et le langage télégraphique, qui est un véritable idiome à apprendre, est aussi personnel que tout autre langage, par la longueur, le rythme et la construction des phrases affectionnés de chacun et répétés par lui parce que tout cela exprime les tendances de son organisme (366).

C'est cet automatisme des habitudes inférieures qui nous laisse notre liberté d'allure pour les choses plus élevées. Les auteurs tirent de là diverses conclusions pédagogiques, et terminent en examinant

si la rapidité du mouvement de réaction peut servir à déterminer la facilité d'adaptation.

Le mélange, à cette étude très spéciale, de considérations fort générales, a nui sans doute à la bonne ordonnance des constatations recueillies : elles sont en elles-mêmes intéressantes et instructives : mais la disposition adoptée empêche d'en suivre facilement le développement.

Travaux du laboratoire de Harvard. — L. Solomons : *Automatic reactions* (*Réactions automatiques*) (p. 376-394).

C'est un élément du travail publié avec miss Stein (*Psych. Rev.*, sep. 1896, cf. *Rev. Phil.*) pour étudier si chaque état d'automatisme se caractérise par une réaction particulière — montrer, si possible, que le sentiment d'action personnelle dans nos mouvements est dû à l'action des centres moteurs du cerveau — et étudier des réactions où l'attention n'eut aucune part. La méthode de distraction (lecture absorbant de plus en plus l'attention); le dispositif pour les réactions, sont les mêmes que précédemment; les calculs de moyennes ont été faits selon une méthode de groupement analogue à celle de H. Beaunis. Enfin on a soigneusement interrogé les sujets.

Les chiffres vont de 150σ à 350σ, autour de 300σ, il y a plus de volonté; vers 250σ, l'attention, occupée ailleurs, revient pour réagir; vers 200σ, le sujet a conscience en même temps d'entendre le son et de faire le mouvement : il se sent presser la clef en même temps qu'invité à réagir : c'est ce que l'auteur appelle réaction *simultanée* (389).

L'auteur appelle réactions *impersonnelles* celles qui sont au-dessous de 180σ : elles sont particulières à certains sujets, qui déclarent entendre le signal tantôt avant, tantôt après la réaction (390).

Les conclusions sont relatives à la théorie de l'action des centres corticaux que l'auteur voulait vérifier : il se propose d'ailleurs de les appuyer par d'autres expériences.

V. Dearborn : *Recognition under objective reversal* (*la Reconnaissance d'objets renversés*) (p. 395-408).

Les séries de taches d'encre signalées dans la *Psych. Rev.* de mai 1897 et employées pour une étude sur l'imagination dans le *Americ. Journal of Psychol.* (janvier 1898, *Rev. Philos.*), ont été utilisées à nouveau pour examiner jusqu'à quel point la situation des diverses parties d'un objet nous aide à le reconnaître. On demandait à chaque sujet de dire s'il avait déjà vu la tache présentée : quelques-uns reconnaissaient une fois sur deux des objets qu'ils n'avaient jamais vus; tous en reconnaissaient ainsi un sur cinq (p. 401).

La reconnaissance est ordinairement liée à de petits détails : un point, une forme bizarre, etc.; le temps nécessaire est très variable; par contre, le caractère semble avoir une certaine influence. Les objets les plus faciles à reconnaitre sont ceux qui sont simplement renversés.

M. Dearborn se propose de poursuivre ces expériences.

Notes et discussions. — Expérience de cours sur les hallucinations (suggestion d'odeur à un auditoire) (*Slosson*). Réponse à la note de M. *Hyslop* sur le mysticisme (*Münsterberg*). La psychologie et la vie (*Ch. Bliss*). Réponse à l'article de Wesley-Mills sur la manière d'étudier l'intelligence animale (*Thorndike*). Localisation des images consécutives (chaque œil ayant son image propre) (*Gillette*).

P. Montagne : *A Plea for soul substance* (*Plaidoyer pour l'âme substance*) (p. 457-483 et 600-638).

Après avoir énuméré et caractérisé les diverses solutions proposées pour le problème de la matière et de l'esprit, ou de l'âme et du corps (idéalisme et téléologie, matérialisme et mécanisme, occasionalisme et miracle, parallélisme psycho-physiologique, théorie de l'union intime de l'âme et du corps qui sont deux attributs d'une même substance), l'auteur conclut à un *tertium quid*, déjà connu, et qui fait l'union.

Dans un second article l'auteur caractérise cette substance : il s'agit d'expliquer l'action réciproque de deux séries opposées de phénomènes : d'un côté l'esprit et les lois téléologiques ; de l'autre, la matière et les lois mécaniques. Pour ne pas tomber dans la conception de substance à laquelle on répugne, on a imaginé cinq solutions différentes : 1° téléologie absolue; 2° matérialisme; 3° occasionalisme; 4° parallélisme; 5° spiritualisme. Après les avoir réfutées, surtout le parallélisme, l'auteur prouve l'existence de l'âme substance *indirectement* par l'impossibilité des autres solutions, et *directement* par l'axiome : il n'y a pas d'action à distance (ce qui est une autre forme de l'argument précédent). Il expose ensuite quelle est la nature, quels sont les attributs de cette âme, qui est l'homme même, ce quelque chose que nous connaissons fort mal, mais qui est capable de prendre conscience de soi, de réunir ensemble deux choses aussi irrémédiablement inconciliables que l'esprit et la matière, une idée et une cellule cérébrale.

R. Dodge : *The reaction time of the eye* (*Temps de réaction de l'œil*) (p. 477-483).

M. Dodge, qui vient de publier une étude sur la lecture, a voulu mesurer quel temps est nécessaire à l'œil pour répondre à une excitation lumineuse connue, ou pour en prendre connaissance. Partant de ce fait que l'œil ne voit pas durant son mouvement pour reporter ailleurs son regard, il fait disparaître une raie vue, et mesure combien de temps il faut pour qu'une autre apparaisse à la place où l'œil qui essayait de suivre la précédente, revient la chercher. Les mesures prises sur deux observateurs ont donné environ 165σ.

G. Albert Coe : *A study in the dynamics of personal religion* (*Examen des forces de la religion personnelle*), (p. 484-505).

Quel est le mécanisme psychologique d'une conversion ? Une enquête a été faite sur ce sujet, déjà traité par Leuba, etc., sur 50 hommes et 24 femmes; on a d'abord séparé ceux chez qui la conversion produisait l'état d'âme attendu de ceux qui n'éprouvaient pas ce changement

mais qui n'en conformaient pas moins leur vie à la religion adoptée. Puis on a examiné le tempérament de chacun, en posant cette question détournée : Si vous aviez un jour entier d'*absolue* liberté, avec pleine latitude de faire ce qu'il vous plairait, que préféreriez-vous ? En outre, on donnait un questionnaire à remplir : des interrogations personnelles le complétaient.

Les plus faciles à atteindre sont les sanguins sensitifs : ce sont aussi ceux chez qui les hallucinations et l'automatisme sont le plus fréquents : au contraire les colériques, les intellectuels éprouvent plus rarement la transformation attendue (494). Et si l'on examine la suggestibilité, on voit que chez ceux qui présentent de l'automatisme, la suggestion vient du dehors : les autres sont plus spontanés, font de l'auto-suggestion.

En résumé, trois éléments concourent au résultat assez complexe : le tempérament, l'attente d'une transformation, la suggestion spontanée ou passive.

L'abondance des observations et des analyses prises sur le vif font de cette étude une excellente contribution à la science du caractère.

Notes et discussions. — Mary Whiton Calkins examine et critique la vieille théorie des attributs de la sensation : quantité, qualité, étendue et durée : un élément de conscience ne peut avoir ces attributs. Que sont donc ces qualités ? en tout cas la psychologie analytique n'a pas de place pour elles. — La mémoire d'un bruit uniforme (M. Meyer).

J. Leuba : *On the validity of the Griesbach method of determining fatigue* (573-598).

G. Germann : *On the invalidity of the æsthesiometric method as a measure of mental fatigue* (599-605).

Ces deux articles conduisent, en somme, à des conclusions analogues sur la valeur des expériences de Griesbach, qui avait cru démontrer que plus une personne est fatiguée, plus augmente la distance des points dont elle peut discerner la dualité au compas de Weber. M. Leuba critique la technique de Griesbach, qui a opéré trop rapidement et sans éliminer assez les causes d'erreur : surtout il ne peut s'expliquer comment tous les résultats de Griesbach confirment purement et simplement sa théorie. Pour lui, la question lui semble beaucoup plus complexe : il y a différentes fatigues, qui toutes retentissent sur la perception des pointes du compas, au même titre, sinon plus, que la fatigue mentale ; ajoutez à cela des causes physiologiques, des perturbations nombreuses, et l'on s'expliquera que les graphiques de M. L. accusent dans la fatigue, tantôt un rapprochement des pointes, tantôt leur éloignement.

M. Germann est encore plus affirmatif et déclare que les dépressions attribuées par Griesbach à la fatigue mentale, ne sont que l'expression des fluctuations normales de l'attention.

Notes. — Formation du contrôle volontaire (*H. Davies*). La psycho-

logie éthologique (*Th. Bailey*). La sensation et ses attributs (*G. Dearborn*). Images consécutives (*Marg. Washburn*).

Dr J. Philippe.

Przeglad filozoficzny.

Revue philosophique polonaise, IV, 1899.

Z. Balicki. *Sur les bases sociologiques de l'utilité* [1]. Après avoir établi que le caractère avantageux ou désavantageux des phénomènes ne dépend pas de leur essence, mais qu'il est absolument relatif et déterminé par les conditions sociales, l'auteur pose la question si un critérium objectif de ce qui est utile ou nuisible à la société est possible. L'analyse le mène à la conclusion que chaque phénomène qui évoque des sentiments positifs ou comprime les sensations négatives est utile et *vice versa*. Il rejette la notion d' « utilité-limite » introduite par certains auteurs. La solidarité émotionnelle du groupe social fait qu'il s'efforce de retenir et de fixer collectivement tout ce qui produit des sentiments positifs et de rejeter les sources des sentiments négatifs. Cette réaction collective et émotionnelle sert de base aux idées morales du groupe, ainsi qu'à son appréciation de l'utilité ou de l'incommodité de relations qui y ont lieu.

St. Grabski. *Introduction à la méthodologie de l'économie politique* [2]. C'est un essai d'appliquer la théorie de la connaissance au phénomène économique et de donner ainsi des fondements méthodologiques solides à la science économique. Les phénomènes économiques sont des faits sociaux. L'auteur commence donc par définir la société comme un système de relations typiques et fixes des individus et des groupes humains entre eux. Les phénomènes économiques sont définis comme relations typiques des individus et des groupes dirigés à la satisfaction des nécessités matérielles. Ce qui est caractéristique pour chaque phénomène social, c'est que son sujet en est en même temps l'objet. Chaque phénomène social est un phénomène psychique. Mais dans la perception de ce phénomène il y a un élément de valeur objective. Ce que l'objet qui est opposé au « moi » (comme le remarque Onken) c'est « nous ». Chaque individu peut se considérer soi-même soit comme sujet de ses états de conscience, soit comme membre d'un groupe homogène. Cela amène l'auteur à substituer à la définition de Menger (le phénomène social est la résultante des facteurs individuellement téléologiques) cette formule nouvelle : le phénomène social est la forme indispensable psychique des relations objectivement téléologiques des individus et des groupes. Ce point de vue donne le moyen de résoudre l'antinomie du phénomène social comme produit subjectif

1. Le commencement de cet article se trouve dans la livraison III, de la même année.
2. Commencé dans la livraison III de la même année.

et comme fait objectif en dehors de nous, ainsi que cet autre : de l'individu comme facteur des phénomènes sociaux et comme produit des conditions sociales. En spécifiant cette définition du phénomène social dans sa généralité, pour l'adapter aux phénomènes économiques, on arrive à la formule impliquant que ces derniers sont des formes indispensables des relations des individus ou des groupes, dérivant de leurs jugements objectifs et téléologiques sur la capacité des choses et de services de satisfaire aux nécessités matérielles.

Nous percevons chaque phénomène social soit comme une propriété des choses, soit comme un résultat de notre activité, soit enfin comme une loi qui nous est imposée. Ce sont les trois catégories des phénomènes sociaux. Les éléments scientifiques, qui leur correspondent, sont : 1° les concepts économiques objectifs; 2° les faits économiques; 3° les institutions économiques.

L'économie classique les considérait sous le point de vue du réalisme naïf : le monde des phénomènes économiques était pour elle ce qu'il paraissait. La valeur, le capital, la rente, le revenu étaient considérés comme propriétés immanentes des certains genres des biens. Le travail humain était ce qui les mettait en corrélation. L'homme était considéré comme un être matériel, dont l'activité se réduisait au travail et à la consommation. L'école historique fut une réaction contre l'école classique; mais elle se borna à revoir les faits et à critiquer les idées de celle-ci. Ce n'est que l'école stricte (Menger et l'école de Vienne) qui rompit avec le réalisme naïf de l'école classique et l'agnosticisme de l'école historique. L'essence des phénomènes sociaux, elle la voit dans l'état psychique des individus. Mais elle ne peut pas donner d'explication des phénomènes généraux. L'explication complète n'est possible que sur les bases de la théorie de la connaissance de ces phénomènes qui détermine le caractère double de l'individu comme sujet et objet de l'activité économique.

W. M. Kozlowski. *Les sources psychologiques de certaines lois fondamentales de la nature* (suite et fin : ch. III. *L'aspect triple de l'étendue*). L'analyse psychologique de ce contenu empirique de notre conscience que nous appellons monde extérieur aboutit à la même opposition des notions du plein et du vide qui a été signalée comme fait dominant dans le cours du développement historique des idées scientifiques [1]. Après avoir parcouru les diverses théories concernant la génèse de l'espace (Condillac, Baine, Mill, Herbart, Weber, Lotze, Helmholtz, Wundt, Stumpf, Göring, Delarive, Dunan), l'auteur s'applique à déterminer la participation des diverses sphères sensorielles dans la formation de l'idée de l'étendue. Cette analyse appuyée par les observations sur les aveugles-nés opérés ainsi que sur les enfants, l'amène aux conclusions suivantes : 1° La notion de la masse ou du plein est l'unique qui soit donnée par le toucher. Il l'appelle étendue

1. Voir les périodiques dans la *Revue philosophique* de février 1900.

tactile ou *physique*. 2° Le sens musculaire est la source de la notion du vide ou de la distance, autant que notre mouvement a un caractère d'investigation (tâtonnement); mais lorsqu'il est dirigé à produire un changement dans le monde extérieur (caractère pratique), la sensation de résistance des masses développe deux idées corrélatives : celles de la force et de l'inertie. Ce genre d'étendue produit par le mouvement est appellé *motorique* ou *mécanique*.

L'analyse scientifique qui décomposait le mouvement en ces deux éléments — l'un actif, l'autre passif — exigeait un complément — la troisième loi de Newton (égalité de l'action et de la réaction), qui n'est que l'expression de ce fait psychologique, que la sensation de pression, perçue pendant l'effort de mouvoir un corps, croît dans la même proportion que l'innervation musculaire qui produit cet effort. La force est définie en mécanique comme la relation de la masse à la vitesse produite ($F = \frac{M}{v}$); d'autre part la vitesse n'est que la relation-limite de l'espace parcouru au temps ($\frac{ds}{dt} = v$). Ces deux équations établissent les relations entre les trois éléments de l'étendue motorique (passive — distance; active — force) et tactile (masse) d'un côté et le temps, qui est la forme générale de perception des états internes, d'autre part.

Le postulat fondamental de la physique moderne, établissant que chaque changement dans la nature ne peut être autre qu'un mouvement [1], découle de ce fait psychologique, que l'unique moyen d'appliquer notre volonté au monde extérieur est l'effort musculaire. C'est le fondement psychologique de la loi de l'unité des forces physiques. C'est en même temps la clef de l'éternelle dispute du réalisme et de l'idéalisme. La réalité du monde sensible ne peut pas être prouvée théoriquement, son existence n'est établie indubitablement que par l'acte volontaire.

3° En passant à l'étendue *visuelle* ou *géométrique*, l'auteur établit que la qualité de l'impression visuelle étant la couleur, qui ne peut être imaginée sans extension, l'élément de surface doit y être primitif. La même cause objective (chose en soi) qui détermine la qualité de la couleur en fixe l'extension. La tache colorée avec son contour forment donc l'élément primitif qui ne peut être éliminé par l'analyse. L'homogénéité trop évidente de notre espace visuel a induit les psychologues contemporains soit à attribuer à l'œil la perception immédiate des trois dimensions, soit à nier absolument la perception de l'espace par l'œil. L'argument de Berkeley contre la perception immédiate de la troisième dimension (la projection d'une droite correspondante avec la direction de la vision est toujours un point) reste pourtant invincible. D'autre part les expériences récentes (celles de Helmholtz surtout) ne laissent aucun doute sur ce que la

1. Assertion faite déjà par Parménide.

vision est un acte complexe, impliquant comparaison, jugement, raisonnement, etc. Tous ces actes n'ont pas la forme discursive des opérations logiques; ce sont les représentations concrètes qui y prennent part au lieu des concepts, ce qui fait que leur résultat apparaît comme parfaitement homogène et spontané.

C'est donc toujours le plein (qualité, couleur) qui est perçu par l'œil immédiatement, tandis que le vide (distance, profondeur) est le résultat des efforts musculaires.

La qualité de l'étendue visuelle (couleur) s'associe avec celle du toucher (masse) pour produire la notion des corps, tandis que les mouvements de l'œil (sens musculaire) transforment la *diversité* motrice en *espace* géométrique à trois dimensions.

En refaisant dans la direction opposée, au moyen de l'analyse scientifique, la route parcourue inconsciemment par la synthèse de la perception, nous obtenons les notions de forme et de volume, opposées à la substance du corps (en éliminant cette substance dans notre pensée, c'est-à-dire en séparant les éléments tactiles-visuels des éléments motoriques de l'étendue concrète). Le résultat de l'analyse ultérieure est l'opposition de l'élément tactile — *matière* en général — aux qualités des substances concrètes, c'est-à-dire à l'élément visuel, puisque la couleur est la base la plus frappante et la plus primitive des distinctions qualitatives. L'unité qualitative (la non-différenciation) de la sensation tactile, devient source d'un nouveau postulat — celui de l'unité de la matière — postulat qui jusqu'à présent, malgré tous les efforts, n'a pas pu être mis en concordance avec la diversité empirique des éléments chimiques. La notion de volume est formée en étendant le contour (élément visuel primordial) par la troisième dimension (élément visuel motorique). Comme la $densité = \frac{masse}{volume}$, on voit qu'elle sert de coefficient pour passer de l'étendue tactile à l'étendue visuelle; la vitesse joue le même rôle envers l'étendue tactile et l'étendue motorique, comme l'on voit d'après la formule : $vitesse = \frac{masse}{force}$. La loi d'imperméabilité de la matière est le résultat de ce fait psychique, que chaque corps produit son espace propre. Deux corps ne peuvent donc jamais se trouver dans un même lieu.

W. M. Kozlowski.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

KAUTSKY. *La question agraire,* trad. de l'all. par E. Milhaud et C. Polack, in-8°. Paris, Giard et Brière.

G. MILHAUD. *Les philosophes-géomètres de la Grèce : Platon et ses prédécesseurs*, in-8°. Paris, Alcan.

G. DE GREEF. *Problèmes de philosophie positive : l'enseignement intégral, l'inconnaissable,* in-12. Paris, Schleicher.

L. FAVRE. *La musique des couleurs*, in-12. Paris, Schleicher.

SANFORD. *Cours de psychologie expérimentale,* trad. de l'anglais par A. Schinz, in-8°. Paris, Schleicher.

Vicomtesse d'ADHÉMAR. *La femme catholique et la démocratie française*, in-12. Paris, Perrin.

Baron CARRAN DE VAUX. *Avicenne*, in-8°. Paris, Alcan.

E. BOUTROUX. *Pascal*, in-12. Paris, Hachette.

D. NEGULESCO. *Le problème juridique de la personnalité morale*, in-8°. Paris, Rousseau.

L. PROAL. *Le crime et le suicide passionnels*, in-8°. Paris, Alcan.

G. DE BEAUMONT. *Parole d'un vivant*, in-8°. Paris, Alcan.

H. OUVRÉ. *Les formes littéraires de la pensée grecque*, in-8°. Paris, Alcan.

G. RENARD. *La méthode scientifique de l'histoire littéraire,* in-8°. Paris, Alcan.

C. DE FREYCINET. *Essais sur la philosophie des sciences*, 2e éd. in-8°. Paris, Gauthier-Villars.

O. LOURIÉ. *La Philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen*, in-12. Paris, Alcan.

F. PELLOUTIER. *La vie ouvrière en France*, in-8°. Paris, Schleicher.

L. FAVRE. *L'organisation de la Science,* in-12. Paris, Schleicher.

JOTEYKO (Mlle). *Résistance des centres nerveux à la fatigue*, in-8°. Bruxelles, Lamertin.

MARKOVA (Mlle). *Contribution à l'étude de la perception stéréognostique*, in-8. Genève, Eggimann.

J. ROYCE. *The Conception of Immortality* (*Ingersolt Lecture*), in-12 Boston, Houghton.

F. GREENSLET. *Joseph Glanvill*, in-12. New-York, Macmillan.

ALLEN-HUBBELL. *Horace Mann in Ohio*, in-8°. New-York, Macmillan.

E. PROCTOR ROBINS. *Some Problems of Lotze's Theory of Knowledge*, in-8°. New-York, Macmillan.

JASPER NEWTON DEAHL. *Imitation in Education; its Nature, Scope and Significance*, in-8°. New-York, Mœmillan.

H. NIEBOER. *Slavery as an industrial System : ethnological researches*, in-8°. Hague, Nijhoff.

Dr E. Reich. *Criminalität und Altruismus*, 2 Bd in-8°, Becker, Arnsberg i. W.

Giessler. *Die Gemüthsbewegungen und ihre Beherrschung*, in-12. Leipzig, Barth.

Th. Ziehen. *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, 5te Aufl. in-8°. Iéna, Fischer.

E. Grosse. *Kunstwissenschaftliche Studien*, in-8°. Tübingen, Mohr.

H. Schwarz. *Psychologie des Willens zur Grundlegung der Ethik*, in-8°. Leipzig, Engelmann.

Philosophische Abhandlungen : Ch. Sigwart : zu seinem siebzigsten Geburtstage, in-8°. Tubingen, Mohr.

H. Schoeler. *Probleme : Kritische Studien über den Monismus*, in-8° Leipzig, Engelmann.

R. v. Feldegg. *Beiträge zur Philosophie der Gefühle*, in-12. Leipzig, Barth.

A. Pfaender. *Phænomenologie der Wollens*, in-8°. Leipzig, Barth.

W. Stern. *Ueber Psychologie der individuellen Differenzen*, in-8°. Leipzig, Barth.

H. Spitta. *Mein Recht auf Leben*, in-8°. Tübingen, Mohr.

H. Hugher. *Die Mimik des Menschens auf Grund voluntarischer Psychologie*, in-8°. Tübingen, Mohr.

Ottolenghi. *La Suggestione e la facultà psichiche occulte*, in-8°. Torino, Bour.

Fragapane. *Obbietto ed i limiti della filosofia del diritto*, in-8°. 2 vol. Roma, Lœscher.

Ranzoli. *La religione et la filosofia di Virgilio*, in-8°. Torino, Lœscher.

NÉCROLOGIE

Au moment de mettre sous presse, nous apprenons la mort de F. Nietzsche, décédé à Weimar, à l'âge de cinquante-six ans, à la suite d'une attaque d'apoplexie.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

MORALE ET PSYCHOLOGIE[1]

La question des rapports de la sociologie avec la psychologie aboutit, en fin de compte, à cette autre question qui la résume et la contient, pour ainsi dire, tout entière : qu'est-ce que le phénomène social?

Si, comme semble le croire l'école qui fait de l'âme collective le propre objet des études sociologiques, le phénomène social se confond avec le phénomène mental, il nous faudra rayer du dictionnaire scientifique le terme de sociologie, il nous faudra considérer l'effort de ce siècle pour fonder la nouvelle science comme un chapitre curieux dans l'histoire du développement de la psychologie.

Mais si, au lieu d'identifier le phénomène social avec le phénomène mental, nous envisageons le premier comme la cause ou une des causes déterminantes et productrices du second, nous pourrons conserver le terme de sociologie à côté de celui de psychologie. Nous assignerons à chacune de ces deux sciences une matière différente. Nous pourrons définir le phénomène social par un ensemble de caractères constants qui le différencieront du phénomène mental.

Dégageons ces traits essentiels. Nous estimons que le phénomène social *précède* le phénomène mental. En ce sens, il lui est *extérieur*. « Antériorité » et « extériorité », ces deux caractères sont fondamentaux. Ils tracent entre le fait social et le fait psychique une ligne ferme de démarcation. Une chose à la fois antérieure et extérieure à une autre se confondra difficilement avec celle-ci. Voilà pourquoi ceux qui, réagissant contre le courant psychologique, ont voulu donner à la sociologie une base positive ou objective, se mirent résolument à la recherche du fait antérieur et extérieur aux manifestations de l'esprit.

Un tel fait, ce n'est pas l'esprit lui-même, noumène qu'il serait puéril d'opposer au phénomène qui lui sert d'expression intégrale. Serait-ce donc la vie? Une école naguère encore puissante et qui se réclame de Comte, de Darwin, de Spencer et du matérialisme

1. Nous publions sous ce titre une des leçons du cours sur la Constitution de l'éthique, donné par M. de Roberty à l'Université nouvelle de Bruxelles et à l'École de morale de Paris (2e semestre de cette année).

scientifique, a énergiquement soutenu cette thèse. On s'aperçut toutefois bientôt qu'en identifiant le phénomène social avec le phénomène vital, on escomptait peut-être un avenir lointain, on ne réalisait sûrement pas la sociologie de l'époque présente. On abandonna, par suite, peu à peu, ces simples exercices métaphoriques. On chercha le « fait antérieur et extérieur au fait mental » dans la sphère, très large selon les uns, très étroite selon les autres — et d'ailleurs foncièrement hypothétique — qui sépare la biologie de la psychologie. On mit en avant les phénomènes de pécorisme ou de grégarisme, l'association rudimentaire, l'évolution historique, la tradition, l'organisme contractuel, le finalisme collectif, le polygénisme des races, la conscience de l'espèce, le déterminisme économique ou matérialiste, la répétition universelle et ses formes sociales, l'imitation et la suggestion, enfin même le nombre, la masse, la population.

Mais ces diverses théories présentent ce trait commun, que toutes finissent par tomber du côté où elles penchent, les unes nous ramenant à l'explication biologique et les autres à l'explication psychologique des phénomènes sociaux. La zone neutre qu'on désirait établir entre la biologie et la psychologie, pour y élever l'édifice de la sociologie, s'évanouit de la sorte chaque fois qu'on tente de l'explorer. La terre promise et inconnue, la « terre sociale » ne serait-elle donc qu'un mythe?

N'abandonnons pas à la légère tout espoir de construire une sociologie autonome. Cherchons et luttons encore. Pour ma part, je crois que le phénomène antérieur et extérieur au fait mental (et postérieur et extérieur au fait vital) existe réellement.

La transmutation de la multiplicité organique ou biologique (espèce, race) en une unité surorganique ou sociale (communauté, société), et la métamorphose de l'unité organique (égoïsme, isolement, lutte pour la vie) en une multiplicité surorganique (altruisme, coopération, moralité), telle est, à mes yeux, la double face du phénomène social et son contenu spécifique, tel est le fondement, le point de départ de la sociologie.

L'altruisme, le sens moral est une complication nouvelle, une floraison de la vie. L'altruisme s'observe à tous les degrés de l'échelle biologique (symbiose, parasitisme, commensalisme, domestication, mutualisme, vie *par* autrui et *pour* autrui). Mais cette modalité de la force universelle s'affirme avec éclat, elle atteint son point culminant dans une seule espèce zoologique; et elle y détermine, selon la belle parole de Cournot, « l'évolution de ce grand phénomène qu'on appelle l'humanité ».

Je crois que le jour est proche où l'identité de l'éthique et de la sociologie sera universellement reconnue comme une vérité évidente. La science sociale aura fait alors un pas considérable en avant.

L'objet des recherches du moraliste ne diffère en rien de celui à l'étude duquel le sociologue consacre le plus pur de son effort. Désignons cet objet par ses appellations les plus habituelles. S'agit-il de *conduite*? Mais les *séries de conduite* remplissent le domaine total de l'histoire qui est la base de la sociologie. S'agit-il d'*idées* qui se réalisent, qui se transforment en *actes*? Mais la sociologie n'est-elle pas le grand portique de l'idéologie, et qu'est-ce que la société, sinon, à la fois, le creuset où s'élaborent nos idées, et le vaste champ où elles s'appliquent? S'agit-il de *caractère*? Mais le caractère est-il autre chose qu'un simple aspect de la conduite, l'aspect qui la relie aux conditions mentales dont nos actes ne forment que les conséquences? La matière intime de tout *drame* — et l'histoire sociale de l'humanité est le drame par excellence — ne se confond-elle pas avec ce que nous appelons le caractère? S'agit-il enfin de *jugements moraux*, de jugements portés sur la valeur des idées et des actions humaines? Mais le titre d'*axiologie sociale* ne convient-il pas à merveille aux études du sociologue?

La morale a souvent été définie comme le plan, la méthode, la règle qui gouverne la vie de l'homme au milieu de ses semblables. Or, une minute de réflexion suffit pour comprendre qu'une telle règle ne peut avoir de valeur que si elle exprime, au moins d'une façon lointaine ou approximative, les lois essentielles qui dirigent l'activité sociale de l'homme et qui forment l'objet propre de la sociologie. Toujours et partout, la transition du moral au social s'affirme comme un passage du même au même. La morale est, dans l'ordre des idées, le corrélatif exact des mœurs, des coutumes, des droits et, en général, des rapports sociaux, dans l'ordre des faits.

Quant à l'argument tiré de l'antithèse qui oppose l'*individu* à la *société* et *vice versa*, il nous enferme, comme j'ai eu maintes fois l'occasion de le constater, en un cercle vicieux; il nous conduit à ce jeu de mots puéril qui consiste à voir dans la sociologie une sorte de *morale du groupe*, et dans la morale une sorte de *sociologie de l'individu*.

Altruisme, morale, droit, justice, — voilà autant de points de vue successifs auxquels nous nous plaçons pour analyser un seul et même phénomène, la socialité. La sociologie est aussi bien la science de la morale que celle du droit. Elle est également la science

économique, car les rapports de cette sorte rentrent tous dans l'ordre juridique et, par suite, dans l'ordre moral. Et lorsque de la théorie on passe à l'application, la sociologie devient une technique sociale, une politique se subdivisant en une foule de chapitres distincts. Enfin l'histoire est nécessairement morale, juridique, économique et politique. C'est le fond commun où puisent toutes les branches de la sociologie. Les faits de l'histoire s'offrent comme un immense champ d'expériences morales, et le récit de l'historien n'est que la description, plus ou moins détaillée ou succincte, de pareilles expériences qui toujours se montrent intimement liées ensemble et découlent les unes des autres (pragmatiquement, comme on dit dans l'école allemande, ou encore en vertu des lois logiques de l'esprit appliquées aux choses).

L'éthique telle que nous l'entendons, la morale devenue une sociologie abstraite, c'est la science de l'univers transcendant rapatriée, ramenée dans le monde de l'expérience; c'est le rêve de Kant réalisé, la nature intelligible émergeant du brouillard métaphysique qui nous cachait sa véritable essence.

Le monde des idées possède deux sources distinctes : 1° les lois ou les conditions de la vie organique; et 2° les lois ou les conditions de l'existence sociale. La biologie est la science des premières, la sociologie ou morale la science des secondes. Sur la double base offerte par ces deux disciplines également abstraites et inductives s'élève l'édifice du savoir concret et déductif désigné par le nom de psychologie.

Confondre ce savoir concret avec la biologie ou avec la sociologie est une faute grave. Elle fut pourtant commise, soit par Comte et l'école positiviste incorporant la psychologie dans la physiologie cérébrale, soit par Spencer et l'école évolutionniste concevant l'éthique comme une partie de l'idéologie, le chapitre qui traite des notions morales, qui déroule la longue chaîne des syllogismes impératifs réglant la conduite de l'individu pour son plus grand bien.

L'altruisme, sous le nom populaire d'amour du prochain, la socialité sous la dénomination non moins répandue de moralité, ces phénomènes furent, de temps immémorial, familiers aux hommes. Mais ceux-ci ne connurent-ils pas, de tout temps, certaines grandes classes de faits chimiques, la combustion, la putréfaction, la fermentation par exemple? Néanmoins, la chimie s'offre comme une discipline de date récente, et la sociologie en est encore à ambitionner le titre de science. Pourquoi? Parmi les causes qui expliquent la persistance de l'empirisme vulgaire et les retards subis par l'éclosion du savoir théorique, il en est une qu'on ne signale presque

jamais. Je veux parler du rang secondaire, accessoire, dépendant que la raison est naturellement portée à assigner aux phénomènes qu'elle connaît mal, d'une façon vague et imparfaite.

Sans se rendre un compte exact de la différence qui existe entre la définition d'une chose *par des mots* et sa définition *par des faits*, ou son étude expérimentale, l'esprit recourt, dans les deux cas, à la même méthode, il tente la réduction de ce qu'il ne connaît pas à ce qu'il croit connaître. Il assimile, sans plus, les phénomènes chimiques aux phénomènes physiques, et il range volontiers les faits sociaux parmi les faits vitaux. Au lieu de considérer, jusqu'à nouvel ordre, la socialité (ou l'altruisme, le psychisme collectif) ainsi qu'un mode spécifique de l'énergie universelle, il est enclin à n'y voir qu'un simple fait biologique, le compagnonnage commun à tous les animaux.

Non pas qu'une telle vue soit fausse en elle-même, ou qu'elle pèche par son étroitesse. Elle me semble, au contraire, eu égard au savoir infime que nous possédons en ces matières, trop générale, trop vague, trop fluente. C'est l'habit d'un colosse mis sur le dos d'un enfant et qui ne peut qu'entraver ses gestes, embarrasser sa marche. C'est peut-être l'avenir, saisi et deviné par hasard, sinon en vertu des tendances monistes du philosophe; ce n'est sûrement pas le présent, avec ses besoins précis et ses limitations nécessaires.

Admettons toutefois, avec certains écrivains récents, la socialité pour un instinct profond de la nature vivante. Ce mot vague d'instinct ne nous apprend pas grand'chose. Il nous enseigne seulement qu'un lien, comparable à une racine, existe entre la vie organique où l'on digère et se meut, et la vie surorganique où l'on pense et agit. On a très justement dit de l'instinct qu'il naissait « de la répétition soutenue des mêmes actes » et on l'a très véridiquement décrit comme une mémoire héréditaire « qui se décolore et finit par s'évanouir quand l'exercice ne l'entretient pas ». La socialité subit nécessairement la loi générale. Répétition soutenue des mêmes actes, éducation prolongée du genre humain, l'histoire exalte ou atrophie tels ou tels groupes de penchants qui, par suite, seront considérés à une époque comme moraux, et à une autre comme immoraux. Et l'histoire, en outre, fait surgir des penchants neufs et inédits, en employant à cette fin les innombrables données de la vie psychique concrète, de la *bio-socialité* qui forme la trame même des événements historiques. C'est ainsi, par exemple, qu'une partie des idées et des théories socialistes passera sans nul doute dans le sang, imprégnera les cerveaux des générations futures. Le temps

est un grand magicien. Que n'a-t-il déjà changé, dans le domaine politique, dans celui de la sexualité, dans nos rapports économiques! Combien de vieux instincts sociaux éteints, combien de mourants, combien de nouveau-nés aussi! Quand les circonstances s'y prêtent, un très petit nombre de générations suffit pour opérer les plus étonnantes métamorphoses.

On répète volontiers avec Darwin, qui fut un grand naturaliste, mais un philosophe plutôt médiocre, que « l'instinct social » émané des profondeurs de l'organisme, groupa les hommes en sociétés. Et on ne nous cèle pas que cet instinct, qui joue en sociologie le rôle d'un *deus ex machinâ*, se comporte d'une façon bizarre et capricieuse. Après avoir touché de sa grâce quelques espèces placées très bas dans l'échelle zoologique, il saute brusquement jusqu'au faîte de la série. Brusquement, sans transition apparente, mais non, certes, sans cause réelle. Or, quelle est cette cause?

Je m'imagine que la rencontre, le choc des forces psychophysiques rudimentaires produit, à tous les degrés de l'échelle animale, une réaction originairement semblable. Mais celle-ci ne doit-elle pas se différencier peu à peu et amener des conséquences fort diverses, suivant la diversité des matériaux sur lesquels opère la socialité, suivant la classe de cerveaux où se manifeste le phénomène social et qui sont doués de pouvoirs psychiques très dissemblables? Chez les animaux inférieurs, et peut-être, d'une façon passagère, dans les premières hordes humaines, la réaction collective donne naissance au seul « instinct social »; et chez les êtres exceptionnellement favorisés sous le rapport psychophysique, tel l'homme sorti de l'état sauvage, elle fait surgir un phénomène nouveau, « la conscience sociale », qui participe de la nature supérieure de ces organismes perfectionnés. Le « pur instinct » et la « pure conscience » auraient ainsi une origine commune; et une fin analogue, puisque la raison elle-même se transforme avec le temps en fonction automatique.

Certes, ni l'intelligence, ni la socialité ne font entièrement défaut à aucune espèce animale. Une socialité restreinte aux rapports sexuels ou à l'amour de la progéniture est parfois étrangement développée chez des êtres absolument réfractaires aux formes plus hautes de l'altruisme. Certaines autres espèces, les abeilles et les fourmis, par exemple, ces primates des invertébrés, manifestent déjà, à un degré très apparent, ce qu'on pourrait appeler l'altruisme de la cité. Cette morale peut nous surprendre par ses nombreuses ressemblances avec la morale humaine; il n'en est pas moins probable que la première diffère de la seconde dans la mesure exacte

dans laquelle la cérébralité, les aptitudes psychophysiques des êtres qu'elle joint ensemble, restent inférieures à la cérébralité, aux aptitudes psychophysiques de l'homme. Car la morale ou la socialité n'est pas autre chose que la mise de telles aptitudes en présence, en contact permanent, chez les individus biologiques qui forment l'espèce. Une partie des forces psychophysiques se transmue alors en forces sociales ou morales.

Chez l'homme, l'évolution une fois commencée ne s'arrête point. La cérébralité humaine, devenue collective (d'individuelle qu'elle était au sens biologique du mot), entre avec la mentalité première en un rapport régulier de coopération. Les aptitudes collectives alliées aux aptitudes psychophysiques se transmuent, à leur tour, en une nouvelle série d'aptitudes qu'on pourrait appeler idéologiques, qui sont essentiellement instables (une condition de progrès) et qui remplacent partout la pure causalité par le finalisme conscient (ou, selon le jargon philosophique encore en usage, la nécessité par la liberté).

Dans le cas zoologique, nous avons une série évolutive composée de deux termes : cérébralité, socialité. Et la morale animale demeure stationnaire, elle se lègue héréditairement avec la même fixité et la même rigueur que les instincts organiques et fonctionnels. Dans le cas humain, par contre, nous sommes en présence d'une série évolutive composée de trois termes : cérébralité, socialité, idéalité, dont le premier seul rentre dans l'ordre biologique, tandis que les deux autres appartiennent à l'ordre surorganique. La socialité humaine est consciente comme son effet ou son produit immédiat, l'idéalité humaine. Elle est, par suite, foncièrement progressive, et sa transmission héréditaire n'est rien moins que fixe ou rigoureuse. Elle se rapproche visiblement, sous ce rapport, de l'hérédité si intermittente et si fugace des hautes aptitudes intellectuelles (auxquelles les physiologistes eux-mêmes n'accordent tout au plus qu'une transmissibilité de quelques générations).

Une terminologie particulière, alors même qu'elle est très défectueuse (l'exemple de Kant l'a suffisamment prouvé pour les concepts universels), rend des services inestimables aux esprits qui tentent le passage de la vague connaissance empirique à un savoir plus exact et plus sûr. Le plus mauvais néologisme scientifique possède sur le meilleur des termes de la langue usuelle ou courante cet avantage que, tant qu'il n'est pas usé, il ressemble à ces vases neufs qui ne laissent pas couler leur contenu. Le lecteur ordinaire et le critique qui défend ses intérêts, poussent de grands cris à la vue de certains barbarismes; mais n'est-il pas juste de

répondre, à l'un, qu'il n'est, en somme, que le lecteur *ordinaire*, et à l'autre, que les intérêts par lui pris en mains, pour respectables qu'ils soient, doivent céder devant l'intérêt supérieur qui s'attache à la découverte d'une vérité nouvelle.

Ne craignons pas d'employer ce mot barbare, le psychisme collectif, ou remplaçons-le, pendant qu'il est temps encore, par un néologisme plus suggestif, mais équivalent. Et pour en revenir au problème posé dans les pages précédentes, constatons que le phénomène social ou moral surgit partout où il y a collectivité, communion psychique, indépendamment de la nature du psychisme dont le simple équilibre biologique est partiellement rompu au profit d'un équilibre plus complexe et, par là, supérieur. Ce psychisme apparaît soit chez l'animal proprement dit, soit chez l'homme zoologique. On pourrait par suite diviser la science sociale descriptive — l'unité de la science abstraite étant hors de cause — en deux parties distinctes : la sociologie ou la morale animale, et la sociologie ou la morale humaine. Toutes deux contribuent par leurs données et leurs expériences au développement de la sociologie générale. Mais, très précieux au point de vue de la théorie pure, l'apport de la première paraît, à tous les autres égards, étrangement inférieur à celui de la seconde. Ce n'est pas, certes, de la sociologie ou de la morale absente, comme on l'a dit, mais c'est presque de la sociologie latente et, au mieux, une manière de *présociologie* ou de *prémorale*.

Partout dans la nature, le fait altruiste (la présence d'*autrui*, du *même* à la fois *multiplié* et *gradué*) annonce l'existence d'une réserve de psychisme collectif. Pleinement utilisée, cette réserve fera éclater la socialité et lui permettra d'atteindre un développement puissant; que si, au contraire, comme cela a lieu dans la plupart des espèces animales et dans toutes les espèces végétales, cette réserve reste inactive, la socialité ne s'éveillera pas de son lourd sommeil, elle demeurera à l'état de simple tendance.

Quand le psychisme collectif, de potentiel qu'il était, devient actuel, il revêt la forme d'une *association*, d'une *société* d'individus (ou plutôt d'âmes, d'esprits servis par leurs organes). Une société est un arrangement, une composition *permanente et naturelle* de tous les *moi* (passés, présents et futurs) avec tous les *autrui* (également envisagés *sub specie æternitatis*), dans un milieu physique (à la fois organique et géographique) déterminé. Un milieu *conscient* et *historique* est ainsi créé qui se confond intimement avec le milieu subconscient ou matériel. La « tradition » ou la « filiation » de Littré, « l'entraînement » ou « l'imitation » de Cournot et de M. Tarde, la

« suggestion » du docteur Nordau, etc., sont des indices concomitants du phénomène associatif, indices toujours subordonnés au fait altruiste primordial.

Il reste à s'enquérir des circonstances qui favorisent l'éclosion du phénomène associatif. Une haute cérébralité s'offrira, à ce point de vue, comme un avantage considérable. Mais l'exemple des sociétés constituées par certains hyménoptères, où le fait altruiste revêt les formes précises qu'il possède dans les sociétés humaines les moins avancées, prouve, semble-t-il, qu'il faut chercher ailleurs la clef du problème. Hasardons une modeste hypothèse.

Ne voyons-nous pas, dans toutes les sociétés dignes de ce nom, dans celles des animaux mentalement très inférieurs comme dans celles des êtres exceptionnellement doués sous le rapport de l'intelligence, se produire un fait caractéristique, la *différenciation* ou la *spécialisation* des *fonctions sociales*? La fonction organique a été définie : une coordination de mouvements inconscients, mais indispensables à la conservation de la vie, qui s'inscrivent d'une manière plus ou moins profonde dans les centres nerveux (quand ces mouvements se rapportent au genre d'existence de l'animal et lui dictent une conduite invariable, la fonction organique change de nom, elle s'appelle instinct). A son tour, la fonction sociale se pourrait définir : une coordination d'éléments psychiques (représentations, émotions, désirs ou besoins primordiaux) qui, s'imprimant dans les cerveaux des individus groupés ensemble, sont indispensables au maintien de la vie commune. Se rapprochant ainsi de la fonction organique, la fonction sociale se rapproche encore plus de l'instinct biologique : car elle se rapporte toujours au genre d'existence des êtres vivants qui la manifestent et elle leur dicte, d'une façon impérative, leur conduite. Mais, grâce à la nature psychique (et non plus physiologique) des éléments qu'elle coordonne, elle diffère de la fonction vitale et de l'instinct par là qu'elle peut faire passer ces éléments et passer elle-même de l'état subconscient à l'état de pleine conscience. Elle n'accomplit pas toujours ce pas décisif (les sociétés animales, les tribus humaines primitives et tout ce qui, dans nos sociétés modernes, représente ataviquement ce lointain passé, nous en fournissent la preuve indubitable); mais elle semble y tendre d'une façon constante.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le « phénomène associatif » s'accompagne régulièrement d'une spécialisation plus on moins parfaite des principales fonctions de la vie psychique collective. Or une telle séparation ne serait guère possible si elle n'avait pour base et pour source la différenciation plus essentielle et plus profonde des apti-

tudes psychophysiologiques et, plus tard, celle des aptitudes bio-sociales. Je suppose donc que la *différenciation psychique* des êtres placés en face les uns des autres, constitue la première condition assurant la force, la stabilité, la durée des liens qui les unissent. Cette condition me paraît plus indispensable et plus efficace qu'une haute cérébralité. Je n'affirme pas, bien entendu, que l'unité sociale croît en raison directe de la différenciation psychique; je suis plutôt enclin à penser qu'un degré relativement peu élevé de différenciation suffit pour mener à bonne fin l'œuvre unificatrice.

Ce trait renforce encore les nombreuses analogies qui existent entre la science des phénomènes d'association et la science des phénomènes d'affinité, entre la sociologie et la chimie, séparées l'une de l'autre par la vaste région des phénomènes vitaux. Les ressemblances en question sont si frappantes qu'elles nous poussent involontairement à comparer la sociologie à une chimie de l'esprit et la chimie à une sociologie de la matière.

En effet, l'altruisme inorganique, s'il est permis d'ajouter cette comparaison aux autres, — reste stérile, demeure inactif, et aucun phénomène d'affinité ne se produit en présence d'une matière parfaitement homogène. C'est l'hétérogénéité, la différenciation matérielle qui forme le point de départ et la condition fondamentale du phénomène chimique, comme c'est l'hétérogénéité, la différenciation psychique qui forme le point de départ et la condition essentielle du phénomène social.

L'étude des foules, des grandes réunions d'hommes et même de la plupart des corps constitués (tribunaux, jurys, collèges électoraux, parlements, etc.) conduisit certains observateurs à cette conclusion qui, au premier abord, paraît choquante, à savoir, que le simple fait de prendre contact, de se tasser, de s'agglomérer tend à abaisser aussi bien le niveau intellectuel que l'étiage moral des unités composant le nouveau groupe, qu'il soit accidentel ou permanent. Le sociologue italien Scipio Sighele nous donne une brève formule de ce curieux phénomène : *Unirsi, nel mondo umano*, écrit-il, *vuol dire peggiorarsi* (*Contro il parlamentarismo*, 1895).

M. Sighele nous semble avoir raison. Mais loin d'aller à l'encontre de nos vues sur le psychisme collectif, ou de saper par sa base notre théorie des formations bio-sociales, sa formule vient à l'appui de nos thèses, confirme nos suppositions, sert à contrôler leur justesse.

En effet, si l'individu tel qu'il fleurit sur notre terrain social, est le produit de deux forces ou de deux facteurs coopérant ensemble (le facteur psychophysique et le facteur proprement social), il est manifeste que chaque agent ou facteur plus simple, pris à part,

marquera, dans l'évolution totale, un degré inférieur, un pas en arrière. On rétrograde en quelque sorte quand on va de l'individuel, du psychologique, à ses parties composantes, soit à l'individuel biologique, soit au collectif. Or, dans les foules, chaque fois qu'elles agissent en véritables foules, il y a toujours, pour ainsi dire, reprise de l'élément primordial (du collectif) et prédominance de ce facteur sur le produit combiné (l'individu social). On s'en aperçoit très vite par des symptômes caractéristiques, tels que le jeu plus libre des instincts sociaux, des passions collectives, et surtout par l'absence de responsabilité. Il en va de même à l'égard des corps constitués qui remplacent l'efficace responsabilité personnelle par l'illusoire responsabilité collective ou qui échappent, d'une manière ou d'une autre, au contrôle du savoir et de la raison. Et là se trouve aussi peut-être le secret de la supériorité finale des vagues aspirations anarchiques (ou plutôt autarchiques) sur les vagues aspirations collectivistes.

La question des rapports de la morale avec la sociologie d'un côté, avec la psychologie de l'autre, a été l'objet de fréquentes controverses, surtout en ces derniers temps. Mais la plupart des auteurs que ce sujet préoccupa l'envisagent à un point de vue tellement étranger à celui qui domine dans le présent travail, que la discussion de leurs thèses ne pourrait offrir ici qu'une utilité restreinte et presque négative. Une exception toutefois sera faite en faveur de certaines vues sur le problème de la constitution de l'éthique, récemment émises en Allemagne par un esprit des plus distingués, M. Simmel, qui enseigne la sociologie à l'Université de Berlin. Ces vues — tantôt justes, et tantôt consacrant, ce nous semble, de graves erreurs — méritent de fixer un instant notre attention.

M. Simmel a, certes, mille fois raison lorsque, dans un éloquent appel aux moralistes contemporains, il les adjure de renoncer aux vieux « impératifs » et aux abstractions ontologiques en usage, pour édifier la science morale sur l'analyse historique, sur les observations du psychologue, de l'ethnologiste, du sociologue. Et M. Simmel se montre à la fois subtil et judicieux dans ses recherches de détail sur la nature de nos concepts moraux. Mais il n'abdique pas la vieille erreur qui consiste à voir dans les *formes sociales* tantôt la cause, et tantôt l'effet des *forces morales*. Il estime, par suite, que l'éthique n'est pas une science abstraite et ne pourra jamais le devenir. Le sens des idées morales lui paraît indéfinissable et ces idées sont, pour lui, l'œuvre de ce qu'il appelle le « platonisme de l'esprit » (du mirage qui attribue la vie réelle à l'abstraction vide et souvent même contradictoire). Mais la méthode qu'il nous recom-

mande pour combattre cette illusion, renouvelle le vieux jeu de la dialectique hégélienne.

Elle détruit, à grand renfort de preuves, des suppositions qu'elle-même édifia dans le but apparent de les jeter par terre à la première occasion. C'est ainsi, par exemple, qu'on nous assure que les notions morales les plus usuelles, le devoir, le sacrifice, le bonheur, la liberté, etc., ne sont ni des unités, ni des forces vivantes capables de servir de point de départ et de base à l'éthique.

Dénoncer l'ontologie morale après l'ontologie métaphysique, la besogne semble déjà vaine aujourd'hui. Et elle devient presque puérile lorsqu'on cherche à prouver que le Devoir comme l'Être sont vécus et sentis avant de fournir des sujets de méditation au philosophe. La logique, dit avec raison M. Simmel, ne crée pas des états d'esprit, elle les suppose. Aussi la recherche du bonheur universel, la culture du moi et toutes les autres fins morales que nous pouvons nous proposer, restent-elles des postulats éthiques tant qu'on ne les dessaisit pas de ce rôle.

Simmel estime que ce n'est pas notre science, mais bien plutôt notre ignorance de tout ce qui est caché dans nos devoirs et sous-entendu par eux, qui les investit de la force morale que nous leur attribuons. Nous transformons à notre insu en obligations inéluctables et permanentes toutes les nécessités relatives nées au cours de l'histoire. Pourtant, et à supposer que notre ignorance des faits historiques soit remplacée par leur connaissance exacte, la sanction qui s'attache à nos devoirs en sera-t-elle amoindrie? Je pense, pour ma part, que, si elle s'efface en ce qui concerne certaines catégories d'obligations, elle verra sa force se décupler par rapport à d'autres. Loin donc de m'apparaître comme une maladie incurable, le scepticisme moral, qui est la plus vieille et la plus éminente caractéristique de l'élite humaine, me frappe comme un appétit constant de santé psychique.

Aux théories courantes sur l'égoïsme, Simmel oppose des vues fort judicieuses sur la vraie nature des motifs « altruistes ». Il prouve avec beaucoup de finesse que l'altruisme est un principe de conduite aussi général, aussi simple, aussi primitif que l'égoïsme. Il n'est même pas éloigné de croire que l'altruisme se développe dans les sociétés humaines avant l'égoïsme. Mais il retombe en même temps dans l'erreur vulgaire qui consiste à voir dans l'un de ces concepts la négation de l'autre. Au reste, si, comme nous le pensons, la poussée égoïste ne forme que le degré inférieur du phénomène social, l'histoire et la logique sont d'accord pour nous montrer le règne de l'égoïsme précédant et préparant celui de l'altruisme.

Un dernier trait caractérise la théorie morale de Simmel : c'est l'importance extraordinaire qu'il attache à la vieille notion d'un conflit irréductible entre nos différents devoirs. Cette lutte, selon lui, ne cesse jamais et constitue l'essence du sentiment tragique qui voile d'une ombre douloureuse la plus brillante destinée humaine. La contrariété forme à ses yeux la loi suprême de la morale, la condition qui fait surgir les différents groupes et qui règle la succession des divers états sociaux. Ceux-ci naissent le plus souvent non pas l'un de l'autre, mais, pour ainsi dire, l'un *contre* l'autre. Aussi Simmel s'élève-t-il avec force contre la recherche de l'unité en morale, contre le monisme éthique, contre toute tentative ayant pour but de réduire à un seul principe les mobiles variés de notre conduite. Il semble ne pas vouloir admettre que la tendance à l'unité est une nécessité logique à laquelle nulle science abstraite ne saurait se soustraire sans briser le ressort intime qui la fait vivre, sans s'immobiliser, pour y croupir indéfiniment, dans sa phase inchoative et empirique. Le médecin ignorant les lois de la pathologie, le mécanicien étranger à la théorie de son art, peuvent facilement devenir la proie de perplexités, d'angoisses au moins aussi pénibles que celles qui tourmentent le moraliste. Mais cela les autorise-t-il à déclarer que la mécanique et la biologie sont basées sur un conflit, une lutte éternelle de forces dont jamais nous ne pénétrerons l'obscur mystère?

Avant de terminer cette leçon, il nous faut dire quelques mots du problème des rapports nécessaires qui relient le progrès moral au progrès intellectuel.

Une dispute restée célèbre s'engagea à ce propos entre les historiens de la civilisation. Les uns admettaient la haute valeur des progrès moraux, les autres contestaient leur influence et attribuaient aux seuls progrès intellectuels la paternité de l'œuvre civilisatrice. Ces derniers, à l'appui de leur thèse, invoquaient surtout la marche lente de la morale et l'évolution rapide du savoir.

Mais, dans cette discussion, ne devenons-nous pas, malgré nous, victimes d'une erreur mentale semblable à l'illusion physique qui immobilise à nos yeux la terre et déplace les astres, ou qui arrête le train en marche et met en mouvement les rails, les poteaux, les arbres de la route? La morale n'est-elle pas le sol ferme qui porte l'humanité à travers l'histoire, et le propre véhicule de toute civilisation? Et la lenteur des progrès dits moraux, quand on la compare à la rapidité des progrès dits intellectuels, ne signifie-t-elle pas simplement que nous ne nous rendons pas bien compte des premiers, qui ne font qu'un avec notre être social intime, tandis que les

seconds, plus extérieurs et plus apparents, nous étonnent et attirent nos regards?

On n'a jamais clairement défini la valeur de ces deux vocables : le « moral » et « l'intellectuel ». Ce que nous appelons le « progrès moral » peut signifier beaucoup de choses qu'il serait profondément irrationnel de ne pas distinguer.

S'agit-il du progrès de la « connaissance » morale? Nous rentrons alors dans la définition du premier des progrès intellectuels, le progrès scientifique, qui est la base et le point de départ du progrès philosophique, du progrès esthétique et du progrès technique. La marche en avant de la connaissance morale s'affirmera comme le résultat d'une marche analogue déjà accomplie par toutes les autres sciences : ce progrès se manifestera, par suite, en dernier lieu. Mais comment pourrait-il retarder beaucoup sur le progrès philosophique, esthétique ou technique dont il est une des conditions nécessaires?

S'agit-il d'autre chose que de connaissance? Ce mot de « morale » est, en effet, si vague qu'il désigne à la fois le psychisme collectif, l'une des deux sources fondamentales de toute science et de toute culture intellectuelle, et les idées, les concepts éthiques qui forment le contenu et le produit de l'expérience sociale proprement dite. Dans sa première signification, la morale apparaît à nos yeux comme quelque chose d'infiniment plus stable que la culture intellectuelle. Nous devenons la proie de l'illusion bien connue qui, séparant les effets multiples de la cause unique, conçoit celle-ci comme immuable, et ceux-là comme soumis à une variation, à un changement perpétuel. L'idée de progrès, dès lors, déserte l'idée de cause pour s'attacher étroitement à l'idée des effets que cette cause détermine. Nous oublions que ces derniers ne sont, en réalité, qu'une série de changements subis par la première. Nous parlons des progrès rapides de la culture intellectuelle sans nous apercevoir que nous affirmons par là l'évolution — tout aussi rapide, sans nul doute — du psychisme collectif qui produit cette culture. Que si, d'autre part, nous appliquons le terme de morale aux seuls concepts éthiques qui, à une époque donnée, meublent nos cerveaux, il est clair que le développement des idées de cette sorte ne pourra pas devancer celui des concepts dus à l'expérience biologique, physico-chimique ou mécanique; et nous ne nous tromperons pas beaucoup en constatant la lenteur des progrès de la technique sociale comparativement aux progrès de la technique de toutes les autres branches du savoir.

Peut-on, de l'état intellectuel d'un peuple, conclure avec sûreté à son état social? Quand ils ne s'identifient pas l'un avec l'autre, ces

deux états restent étroitement connexes entre eux. Certains parallèles historiques et contemporains tendent, il est vrai, à prouver le contraire. Mais l'excessive complexité des phénomènes sociaux accumule et explique les erreurs qui se commettent journellement en cette sorte de comparaisons. On perd de vue, par exemple, que la mentalité d'une élite restreinte ne représente jamais la mentalité de la nation entière : les semailles, soumises à l'aléa des changements atmosphériques, ne sont pas encore la récolte. La barbarie (l'intérieure aussi bien que l'extérieure) supporte pendant de longs siècles, sans se laisser entamer, le contact de la civilisation. On a l'habitude de déplorer en pareil cas l'échec piteux de la science, réduite, dit-on, à s'incliner devant l'empirisme des praticiens sociaux. On oublie la plus belle conquête de cette même science, la loi de continuité, selon laquelle jamais et nulle part dans la nature les degrés ne se sautent.

Nos idées — scientifiques, philosophiques, esthétiques et pratiques — sont des forces qui, comme telles, rayonnent de tous côtés, agissent ou réagissent sur le monde des phénomènes. Cependant, placée en dehors de certaines conditions biologiques intimement unies à certaines conditions sociales, l'idée ne se manifeste point; j'entends l'idée complexe, l'abstraction fille du langage, de la tradition, de l'enseignement, des divers modes de communication entre les cerveaux individuels. Sans socialité, pas d'idéologie; sans morale, pas de science. Mais le contraire ne semble-t-il pas également vrai, et ne pouvons-nous pas dire : sans idéologie, pas de socialité; sans savoir, pas de morale? Dans la réalité concrète, l'effet est inséparable de sa cause. La société la plus sauvage possède déjà une idéologie rudimentaire. Le développement des liens sociaux augmente le nombre et la valeur des idées qui s'échangent entre les hommes et qui constituent le véritable fonds sur lequel vivent les sociétés. Mais le développement idéologique s'offre à son tour comme un signe auquel se doit reconnaître (en dépit d'apparences parfois opposées) une socialité accrue, une morale virtuellement plus haute.

Une observation a été faite des milliers de fois : cette remarque notamment, que le progrès intellectuel et le progrès moral ne se laissent constater qu'à la suite d'un progrès économique, d'une amélioration des bases matérielles de l'existence. Les idées pratiques auraient-elles donc le pas devant les idées scientifiques et philosophiques? Voilà une illusion assez semblable à celle qui tire la morale de l'idéologie, ou qui donne pour origine au fait social élémentaire une suite de raisonnements compliqués. Et cette illusion s'explique de la même manière.

Dans les deux cas, ce que nous apercevons avec netteté, c'est le phénomène consécutif, soit l'épanouissement idéologique, soit le progrès matériel. Et ce phénomène nous frappe d'autant plus qu'il forme la matière propre de notre activité sociale, qu'il nous pousse à agir d'une certaine façon, qu'il guide, à notre insu, par la force inhérente au finalisme latent de l'esprit, nos désirs et dirige nos volontés.

Une finalité plus consciente nous eût sans doute aidé à corriger l'erreur subjective qui nous fait voir dans le progrès matériel l'antécédent ou la condition nécessaire de progrès intellectuel. Car poser consciemment la première espèce du progrès comme une fin, un but à atteindre, n'est-ce pas reconnaître à la fois : 1° que cette fin devient pour nous un *motif* d'action, une *cause subjective* déterminant un certain effet (dans notre exemple, le progrès intellectuel); et 2° que l'effet en question constitue la *vraie cause objective* du phénomène transformé par notre raison en motif ou mobile?

D'ailleurs, le progrès intellectuel est une cause qui, comme toutes les causes naturelles, renaît sans cesse, à mesure qu'il produit son effet, le progrès matériel. D'où cette formule qui suffit aux besoins, qui répond aux exigences étroites de la pratique : sans progrès matériel, pas de progrès intellectuel. Mais la théorie, la science pure fait cesser l'équivoque. Elle remet chaque chose à sa véritable place, la cause avant l'effet qui la manifeste, le progrès du savoir, cette richesse latente de l'homme, avant le progrès de la richesse, ce savoir incorporé dans les objets qui nous entourent.

Dans les petits détails de la vie active, nous pouvons impunément oublier les liens de dépendance qui unissent la pratique à la théorie. Mais nous nous exposerions aux plus graves mécomptes en basant sur la même règle notre conduite générale. Sur ce point, les meilleurs esprits sont d'accord depuis des siècles.

« La question de l'avenir de l'humanité, dit, par exemple, un des plus fins moralistes de l'époque, est tout entière une question de doctrine et de croyance; la philosophie seule, c'est-à-dire la recherche rationnelle, est compétente pour la résoudre. La révolution réellement efficace, celle qui donnera la forme à l'avenir, ne sera pas une révolution politique, ce sera une révolution religieuse et morale.......... J'imagine donc que ceux qui nous rendront la grande originalité, ne seront pas des politiques, mais des penseurs. Ils grandiront en dehors du monde officiel, ne songeant même pas à lui faire opposition, le laissant mourir dans son cercle épuisé. » Montaigne, au XVIe siècle, était déjà de l'avis de Renan : « Aucuns, lit-on dans le premier livre des *Essais*, voyant la place du gouver-

nement politique saisie par des hommes incapables, s'en sont reculés. Et celui qui demanda à Cratès jusques à quand il faudrait philosopher, en reçut cette réponse : Jusques à tant que ce ne soient plus *des asniers qui conduisent nos armées.* »

Les « asniers » de Montaigne, les empiriques et les praticiens encombrent les avenues qui de l'expérience sociale conduisent à la théorie sociologique. Et la suprématie de l'action sur la pensée trouve un écho complaisant jusque chez les serviteurs de la science qui volontiers confondent le point de vue qui convient au journaliste ou au politique avec celui auquel se doit placer le savant.

Parmi ces serviteurs, les uns déplorent l'état arriéré de la psychologie, le mystère qui enveloppe la vie de l'âme et qui ne permet pas au sociologue de prévoir la *conduite* des individus et des peuples. Ceux-là enferment la science sociale dans un cercle sans issue. Ils font dépendre l'avenir du savoir abstrait du sort de la connaissance concrète correspondante. Ils semblent ne pas se douter que les lois psychologiques se déduisent simultanément des lois générales de la biologie et des lois générales de la sociologie.

D'autres vont plus loin encore. Ils dénient à la connaissance sociale toute capacité de prévision. La sociologie, à leur gré, ne sera jamais une science véritable, mais seulement une description analytique, une simple histoire naturelle des sociétés. Il faut, assurent-ils, « nous borner à *savoir* que le monde moral est, lui aussi, soumis à des lois », et nous résigner en même temps « à ne jamais *connaître* les conséquences futures (c'est-à-dire le propre contenu) de ces lois ».

Cette thèse pessimiste affirme, d'une façon formelle, l'existence d'un inconnaissable moral. Nous ne relèverons pas son caractère profondément illusoire; mais nous nous permettrons de faire observer que la vieille théorie de l'indétermination des phénomènes moraux était à la fois plus franche et plus logique.

Eugène de Roberty.

LES LOIS DU MOUVEMENT

ET LA

PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

Quand on lit les œuvres philosophiques de Leibniz on est frappé de l'importance qu'il donne à ses propres recherches sur les lois du mouvement. On voit sans peine qu'à ses yeux l'intérêt de ses découvertes dans cette question dépasse de beaucoup les bornes de la science de la nature et touche aux problèmes les plus essentiels de la métaphysique. Mais c'est par une série d'allusions plus que par un exposé complet présenté une fois pour toutes que Leibniz donne cette impression. Il en résulte quelque obscurité dans l'esprit du lecteur; celui-ci n'aperçoit pas toujours avec clarté dans quel rapport se trouve la philosophie leibnizienne avec l'énoncé de quelques lois de dynamique. Peut-être les réflexions suivantes qui précisément veulent jeter sur ce point quelque lumière ne seront-elles pas tout à fait inutiles.

I

C'est avant tout contre le principe cartésien de la conservation de la quantité de mouvement que Leibniz a dirigé ses efforts. La quantité de mouvement d'un corps, c'est le produit de sa masse par sa vitesse. Affirmer la conservation de la quantité de mouvement dans l'univers, c'est affirmer l'invariabilité de la somme des quantités de mouvement de tous les éléments de matière. Comment Descartes démontrait-il cette grande loi? Il prétendait la faire dériver de l'immutabilité de Dieu, qui « doit conserver en l'Univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant[1] ». A quel point cette argumentation est fragile, il est à peine utile de le faire remarquer. S'il doit y avoir un lien étroit entre l'immutabilité divine et la constance d'une somme, pourquoi

1. *Principes*, 2e partie.

choisir la somme de la quantité de mouvement de préférence à une autre? C'est à peu près ce que dit Leibniz : « Quæ hic ratio sumitur a constantia Dei quam debilis sit, nemo non videt, quoniam etsi constantia Dei summa sit, nec quicquam ab eo nisi secundum præscriptæ dudum seriei leges mutetur, id tamen quæritur, quidnam conservare in serie decreverit[1] ».

Mais Leibniz connaît les tendances de l'esprit de Descartes : il sait que si par tempérament il ne voit toute la vérité d'une proposition qu'à la lumière de quelque principe d'où elle se déduise, ce n'est ordinairement pas le chemin naturel qu'a suivi sa pensée pour y parvenir. A propos de la réfraction, par exemple, Leibniz — pas plus que Fermat — n'a pris au sérieux l'étrange démonstration de Descartes, et il a refusé de croire qu'il lui dût vraiment la connaissance de la loi des sinus. « Lorsque les rayons observent dans les mêmes milieux la même proportion des sinus, qui est aussi celle des résistances des milieux, il se trouve que c'est la voie la plus aisée ou du moins la plus déterminée pour passer d'un point donné dans un milieu à un point donné dans un autre. Et il s'en faut beaucoup que la démonstration de ce même théorème que M. Descartes a voulu donner par la voie des efficientes, soit aussi bonne. Au moins y a-t-il lieu de soupçonner qu'il ne l'aurait jamais trouvée par là, s'il n'avait rien appris en Hollande de la découverte de Snellius[2]. » Leibniz a tort de ne pas songer à la possibilité que Descartes ait trouvé sa loi par l'expérience, en bon physicien qu'il sut être à ses heures; mais sa remarque reste vraie en tout cas, si elle exprime seulement la défiance avec laquelle nous devons accueillir les raisons que Descartes nous donne de ses convictions. S'il s'agit de la constance de la quantité de mouvement, Leibniz n'a pas de peine à en trouver une justification raisonnable, ou tout au moins qui mérite examen, dans l'étude des cinq machines connues, le levier, la vis, la poulie, le coin, le tour. « Complures mathematici cum videant in quinque machinis vulgaribus celeritatem, et molem inter se compensari, generaliter vim motricem æstimant a quantitate motus, sive producto ex multiplicatione corporis in celeritatem suam[3]. » Et de fait, nous savons bien que l'attention de Descartes a été tout particulièrement attirée sur les conditions d'équilibre de ces cinq machines, puisque nous avons les considérations fort courtes, mais très substantielles qu'il a écrites pour « l'explication des machines et engins par l'aide desquels on peut avec une petite force lever un

1. Ed. Gerhardt, t. IV, p. 370.
2. Gerhardt, t. IV, p. 448.
3. Ed. Dutens, t. III, p. 180.

fardeau fort pesant ». Ce qui ressort clairement de ces quelques pages, c'est qu'en effet, comme le dit Leibniz, les masses qui doivent s'équilibrer l'une l'autre sont en raison inverse des vitesses des points où elles sont appliquées. Car si nous considérons un levier AB, par exemple, dont le point fixe soit en O, l'effort exercé en A, pour vaincre une résistance qui se trouve en B, doit être à cette résistance comme sont entre elles les longueurs OB et OA, c'est-à-dire comme sont entre eux les arcs décrits par les extrémités B et A, dans l'instant où l'engin produit son effet. Ces résultats ne sont pas contestables, mais il reste à se demander si de l'égalité des produits de la masse par la vitesse qui se trouve ainsi postulée comme condition d'équilibre dans un cas tout particulier, on a le droit de tirer la loi de Descartes. Pour démontrer l'erreur qui se cache dans cette généralisation hâtive, Leibniz formulera deux sortes d'arguments. D'une part il fera voir directement que ce n'est pas le produit mv, mais bien mv^2 qui se conserve; d'autre part il montrera que de la loi cartésienne découleraient des conséquences contraires au sens commun et à une expérience constante.

1° Pour sa réfutation directe de la loi, il invoque un principe que ses adversaires ne sauraient songer à contester; c'est celui même que Descartes a énoncé au début de son étude sur les machines : « L'invention de tous ces engins, disait-il, n'est fondée que sur un seul principe, qui est que la même force qui peut lever un poids, par exemple de 100 livres, à la hauteur de deux pieds, en peut aussi lever un de 200 livres à la hauteur d'un pied, ou un de 400 à la hauteur d'un demi-pied, et ainsi des autres, si tant est qu'elle lui soit appliquée. Et ce principe ne peut manquer d'être reçu, si on considère que l'effet doit être toujours proportionné à l'action qui est nécessaire pour le produire : de façon que s'il est nécessaire d'employer l'action, par laquelle on peut lever un poids de 100 livres à la hauteur de 2 pieds, pour en lever un à la hauteur d'un pied, celui-ci doit peser 200 livres : car c'est le même de lever 100 livres à la hauteur d'un pied et derechef encore 100 à la hauteur d'un pied, que d'en lever 200 à la hauteur d'un pied, et le même aussi que d'en lever 100 à la hauteur de 2 pieds. » Leibniz s'arme purement et simplement de ce principe, et, après avoir rappelé qu'un corps tombant d'une certaine hauteur acquiert précisément la vitesse qu'il lui faudrait pour remonter aussi haut, il présente ainsi sa démonstration : « Je suppose qu'il faut autant de force pour élever un corps A d'une livre à la hauteur CD de quatre toises, que d'élever un corps B de quatre livres à la hauteur EF d'une toise. Il est donc manifeste que le corps A étant

tombé de la hauteur CD a acquis autant de force précisément que le corps B tombé de la hauteur EF; car le corps B étant parvenu en F et y ayant la force de remonter jusqu'en E, a par conséquent la force de porter un corps de quatre livres, c'est-à-dire son propre corps, à la hauteur EF d'une toise, et de même le corps A étant parvenu en D et y ayant la force de remonter jusqu'en C, a la force de porter un corps d'une livre, c'est-à-dire son propre corps, à la hauteur CD de quatre toises. Donc la force de ces deux corps est égale. Voyons maintenant si la quantité de mouvement est la même de part et d'autre. Mais c'est là où on sera surpris de trouver une différence grandissime. Car il a été démontré par Galilée que la vitesse acquise par la chute CD est double de la vitesse acquise par la chute EF, quoique la hauteur soit quadruple. Multiplions donc le corps A qui est comme 1 par sa vitesse qui est comme 2, le produit ou la quantité de mouvement sera comme 2; et d'autre part multiplions le corps B qui est comme 4 par sa vitesse qui est comme 1; le produit ou la quantité de mouvement sera comme 4 : donc la quantité de mouvement du corps A au point D est la moitié de la quantité de mouvement du corps B au point F; et cependant leurs forces sont égales. Donc il y a bien de la différence entre la quantité de mouvement et la force, ce qu'il fallait montrer [1]. » Ainsi s'exprime Leibniz dans le discours de métaphysique, répétant en substance la fameuse démonstration parue dans les *Acta Eruditorum* de 1686 [2]. Il ne se borne pas par là à montrer la fausseté de la loi cartésienne, il fait voir comment doit se mesurer la force, car il résulte de son raisonnement que si ce n'est pas le produit de la masse par la vitesse qui se retrouve de part et d'autre le même dans son exemple, c'est le produit de la masse par la hauteur à laquelle elle s'élèvera, c'est-à-dire aussi, d'après les lois de Galilée, le produit de la masse par le carré de la vitesse.

2° La loi cartésienne conduit à admettre, prétend Leibniz, que la force se crée ou se perd, ou si l'on veut, que certains effets naissent de rien, tandis que d'autres ne reproduisent pas l'action tout entière de la cause. En particulier, la production d'effet sans cause équivalente aurait pour conséquence le mouvement perpétuel dont l'expérience démontre suffisamment l'impossibilité. « Si on suppose que toute la force d'un corps de 4 livres dont la vitesse est d'un degré doit être donnée à un corps d'une livre, celui-ci recevra non pas une vitesse de 4 degrés suivant le principe cartésien, mais de

1. *Discours de métaphysique*, XVII.
2. *Brevis demonstratio erroris memorabilis*. Dutens, t. III.

2 degrés seulement, parce qu'aussi les corps ou poids seront en raison réciproque des hauteurs auxquelles ils peuvent monter en vertu des vitesses qu'ils ont; or ces hauteurs sont comme les carrés des vitesses. Mais si le corps d'une livre devait recevoir 4 degrés de vitesse, suivant Descartes, il pourrait monter à la hauteur de 16 pieds, ce qui est impossible, car l'effet est quadruple : ainsi on aurait gagné et tiré de rien le triple de la force qu'il y avait auparavant. C'est pourquoi je crois qu'au lieu du principe cartésien on pourrait établir une autre loi de la nature que je tiens la plus universelle et la plus inviolable, savoir : qu'il y a toujours une parfaite équation entre la cause pleine et l'effet entier. Elle ne dit pas seulement que les effets sont proportionnels aux causes, mais de plus que chaque effet entier est équivalent à sa cause [1]. » Dans une note publiée trois ans plus tard, il reprend le même raisonnement, et montre que d'une semblable création d'effet supérieur à sa cause naîtrait le mouvement perpétuel.

Dans d'autres cas, c'est le contraire qui se produirait par suite de la loi cartésienne. « Considérons, dit Leibniz dans sa réplique à l'abbé de Conti, la troisième règle du mouvement pour servir d'exemple, et supposons que deux corps B et C, chacun d'une livre, aillent l'un contre l'autre, B avec une vitesse de 100 degrés, et C avec une vitesse d'un degré. Toute leur quantité de mouvement sera 101. Mais si C avec sa vitesse peut monter à un pouce de hauteur, B pourra monter avec la sienne à 10 000 pouces, ainsi la force de tous les deux sera d'élever une livre à 10 001 pouces. Or, suivant cette troisième règle cartésienne, après le choc ils iront encore de compagnie avec une vitesse comme 50 et demi, afin qu'en la multipliant par 2 (nombre des livres qui vont ensemble après le choc) il revienne la première quantité de mouvement 101. Mais ainsi ces deux livres ne se pourront élever ensemble qu'à une hauteur de 2 550 pouces et un quart (qui est le carré de 50 et demi), ce qui vaut autant que s'ils avaient la force d'élever une livre à 5 100 et demi, au lieu qu'avant le choc il y avait la force d'élever une livre à 10 001 pouces. Ainsi presque la moitié de la force sera perdue en vertu de cette règle sans aucune raison et sans être employée à rien. Ce qui est aussi peu possible que ce que nous avons montré auparavant dans un autre cas, où en vertu du même principe cartésien général, on pourrait gagner le triple de la force sans aucune raison [2]. »

1. *Réplique à l'abbé de Conti*, Dutens, III, p. 197.
2. *Idem.*

Cette discussion avec l'abbé de Conti nous fait passer de la critique de la loi cartésienne elle-même à celle des règles qui avaient été formulées pour les différents cas du choc de deux corps, et qui se trouvaient être aux yeux de Descartes de simples applications de cette loi. Elles sont assez souvent dans les écrits de Leibniz l'objet de vives attaques. Outre qu'elles rappellent constamment un principe dont la fausseté a été démontrée, et encourent par conséquent des reproches analogues aux précédents, il est un argument que Leibniz invoque fréquemment contre elles, c'est qu'elles impliquent une discontinuité flagrante dans la suite des phénomènes. Exemple : si deux corps B et C vont l'un vers l'autre avec des vitesses égales, B étant plus grand que C, Descartes veut que C se réfléchisse en gardant sa vitesse, sans que rien soit changé au mouvement de B ; tandis que si B et C étaient égaux, ils se réfléchiraient tous deux d'après Descartes (comme aussi d'ailleurs d'après Leibniz) dans des directions opposées à celles qu'ils avaient d'abord. Dès lors imaginons que dans le cas où B et C sont inégaux, nous fassions décroître peu à peu leur différence de telle façon qu'elle tende vers zéro : il arrivera que le choc ne change rien au mouvement de B jusqu'au moment extrême où B se réfléchira brusquement lui aussi ; la vitesse de B aura gardé sa valeur et sa direction constantes jusqu'à ce que tout à coup, conservant sa valeur absolue, elle change de direction. Il est difficile d'imaginer une rupture plus choquante dans la suite des effets pour une variation continue des causes.

De toutes les règles relatives au choc de deux corps, Leibniz ne retient que celle du premier cas envisagé par Descartes (égalité des masses et des vitesses). Il corrige toutes les autres en substituant la permanence de mv^2 à celle de mv, en rétablissant ainsi l'adéquation complète de l'effet à la cause, du moins au sens où il l'entendait, et modifiant après le choc les vitesses respectives de façon qu'on puisse passer par continuité d'un cas au suivant [1].

Enfin Leibniz fait souvent allusion à une loi fort importante qu'il dit avoir trouvée, et qui postule la conservation non pas de la quantité absolue de mouvement, mais de la quantité relative à une même direction. Étant donné un système de points matériels, considérons non les vitesses d'un point, mais les composantes qu'elles fournissent dans une certaine direction, d'ailleurs quelconque, la somme des produits des masses par ces composantes garde une valeur constante. Ce principe semble avoir été déduit par Leibniz de la conser-

1. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (*Pars secunda*), Ed. Gerhard, t. IV.

vation de mv^2.[1] C'était en tout cas quelque chose de tout à fait nouveau par rapport à la mécanique cartésienne, en ce sens que la direction et non plus seulement la valeur absolue de la vitesse intervenait dans l'énoncé de la loi. La direction d'un corps pris dans un ensemble pouvait changer pour Descartes sans que la somme de la quantité de mouvement fût altérée. Au contraire, la potentia directiva, comme dit Leibniz, ou encore la quantitas progressus, bref la quantité de mouvement dans une direction donnée quelconque était altérée par le moindre changement de direction d'une molécule.

Telles sont les modifications essentielles que Leibniz a le sentiment d'avoir apportées aux lois cartésiennes du mouvement. Et maintenant demandons-nous pourquoi et comment la substitution des règles nouvelles aux anciennes a pu lui paraître si souvent justifier ses doctrines métaphysiques.

II

Tout d'abord nous n'insisterons pas sur ce que la règle de la quantité de progrès, que nous avons mentionnée en dernier lieu, s'opposait aux yeux de Leibniz à une action directe de l'âme sur le corps. Nous n'affirmerons pas comme lui que si Descartes l'eût connue, il fût venu tout droit au système de l'harmonie préétablie; mais tout le monde comprend, comme cela a été expliqué très clairement en particulier par M. Poincaré[2], que Descartes n'eût pu continuer en tout cas à expliquer l'action de l'âme sur le corps par un simple changement de direction imprimé aux molécules matérielles, puisqu'un pareil changement eût été aussi impossible qu'une altération de vitesse absolue. Venons-en sans tarder à ce qui nous paraît moins clair soit chez Leibniz, soit chez ses commentateurs, c'est-à-dire au lien qui rattache la métaphysique de la substance aux lois nouvelles du mouvement.

Leibniz répète sans cesse qu'en substituant mv^2 à mv dans le principe fondamental il a mis par cela même en évidence cette vérité qu'il y a dans la matière autre chose que de l'étendue et du mouvement, qu'il y a aussi des forces. Comment faut-il l'entendre?

Au fond est-ce que déjà, sinon par son énoncé même relatif à la quantité de mouvement, du moins par l'affirmation de certains faits, et par son langage en ce qui touche à la mécanique, Descartes ne

1. Lettre à Bernouilli, 1696. Cf. la notice de M. Poincaré à la fin de l'édition Boutroux de la *Monadologie*.
2. *Monadologie*, éd. Boutroux.

conduit pas tout naturellement lui-même à reconnaître la force? Leibniz insiste plusieurs fois sur ce que celle-ci est déjà prouvée par le simple fait de l'immobilité persistante d'une grande masse choquée par un petit corps (fait qu'acceptait Descartes sans hésiter aussi bien d'ailleurs que Leibniz). « S'il n'y avait dans les corps que l'étendue ou la situation, c'est-à-dire que ce que les géomètres y connaissent, joint à la seule notion du changement, cette étendue serait entièrement indifférente à l'égard de ce changement, et les résultats du concours des corps s'expliqueraient par la seule composition géométrique des mouvements... Celui qui est en mouvement emporterait avec lui celui qui est en repos, sans recevoir aucune diminution de sa vitesse, et sans qu'en tout ceci la grandeur, égalité ou inégalité des deux corps puisse en rien changer, ce qui est entièrement irréconcialiable avec les expériences[1]. » De plus est-ce que la notion de force ferait défaut dans la langue de Descartes? On sait bien le contraire puisque le principe qui sert à la démonstration leibnizienne de la nouvelle loi de la nature, « la même force qui peut lever un poids de 100 livres à la hauteur de deux pieds en peut lever un de 200 livres à la hauteur d'un pied », est emprunté à Descartes lui-même; et le petit traité sur les machines a pour seul but d'expliquer comment avec une petite force on peut vaincre de grandes résistances. Leibniz lui-même d'ailleurs reconnaît chez les cartésiens la notion de force motrice; il pense même qu'ils ont voulu affirmer dans le monde la constance de cette force, et il leur reproche seulement de l'avoir mesurée par la quantité de mouvement. « Vires duorum corporum in motum concitatorum, ac sua mole pariter, ac motu agentium, esse dicunt in ratione composita corporum, seu malium, et earum quas habent velocitatum. Itaque cum rationi consentaneum sit, eamdem motricis potentiæ summam in natura conservari : et neque imminui, quoniam videmus nullam vim ab uno corpore amitti, quin in aliud transferatur; neque augeri, quia vel ideo motus perpetuus mechanicus nuspiam succedit, quod nulla machina, ac proinde ne integer quidem mundus suam vim intendere potest sine novo externo impulsu; inde factum est, ut Cartesius, qui vim motricem, et quantitatem motus pro re æquivalente habebat, pronunciaverit eamdem quantitatem motus a Deo in mundo conservari[2]. » Ainsi ce que Leibniz apporte de proprement nouveau, ce n'est pas la constance de la force motrice, c'est la véritable estimation de cette force : Descartes la mesure par le produit

1. Ed. Gerhardt, t. IV, p. 464.
2. Dutens, III, 180.

de la masse et de la vitesse, elle doit être mesurée par le produit de la masse et du carré de la vitesse.

Y aurait-il dans l'expression mathématique elle-même, mv^2 au lieu de mv, quelque chose de significatif, de quoi donner mieux le sentiment de l'énergie, ou de quoi éloigner davantage de vues exclusives d'étendue et de mouvement? On pourrait peut-être soutenir jusqu'à un certain point que la première dimension de la vitesse, offrant à l'imagination une étendue rectiligne, une longueur, n'éveille pas d'autre idée de variation que celle qui se présente à l'intuition géométrique la plus simple, tandis qu'une puissance de la vitesse se prête mieux à une vue synthétique et dynamique. Mais, outre que ce serait subtil, on remarquera que dans les passages les plus importants où Leibniz établit sa loi, comme dans cette page du Discours de métaphysique que nous avons citée, il n'appelle même pas l'attention sur la formule nouvelle qu'il convient d'adopter pour la mesure de la force. Il faut chercher ailleurs.

Tous ceux qui ont la moindre teinte de sciences mécaniques et physiques diront que Leibniz avait vu dans ce qu'il nommait *la force* l'équivalent dynamique de ce qui se nomme aujourd'hui *le travail*, par exemple, la capacité d'élever une certaine masse à une certaine hauteur. Et en vérité ils ne se tromperont pas, car si l'on se reporte à sa démonstration de la loi nouvelle, on voit clairement qu'il veut mesurer la force par l'effet qu'elle produit en faisant monter un corps à telle ou telle hauteur. Mais il convient de faire ici une remarque. Descartes, ne fût-ce qu'à propos des machines, soit dans le principe qu'il avait invoqué, soit dans les règles qu'il en avait tirées, ne se préoccupait-il pas précisément du déplacement en hauteur des points d'application des forces et de leur travail ? Leibniz est bien obligé de le reconnaître. En réponse à Arnauld qui lui en a fait la remarque, il appelle mortes les puissances que Descartes se trouve conduit à mesurer. « A l'égard des puissances que j'appelle mortes, comme lorsqu'un corps fait son premier effort pour descendre sans avoir encore acquis aucune impétuosité par la continuation du mouvement, item lorsque deux corps sont en balance, il se rencontre que les vélocités sont comme les espaces[1]. » Ainsi ce sont bien des puissances, des forces que Descartes a voulu estimer, à l'occasion des machines, par l'effet qu'elles produisent, par les espaces qu'elles font franchir, par un travail ; mais les circonstances sont telles alors que Leibniz n'y voit que des forces mortes. Par opposition, il reconnaît la *force vive*, quand les corps ont acquis

1. *Lettre à Arnauld*, 1686, Ed. Gerhardt, t. II.

quelque impétuosité, et sont devenus capables par là de s'élever à une certaine hauteur, c'est-à-dire de manifester certain effet qu'il suffira de mesurer, pour apprécier la force elle-même. Et ce cas qui seul intéresse vraiment aux yeux de Leibniz les lois du mouvement est celui qu'il a pris comme exemple général pour établir sa formule nouvelle. Ce qui le distingue essentiellement de ceux dont le type était fourni par le maniement des machines, où la puissance produisait instantanément son effet, où elle ne persistait pas sans impulsion extérieure, où elle ne durait pas par elle-même, où elle s'écoulait tout entière au moment où on la réalisait par un mécanisme convenable, et où l'effet durait juste autant que l'effort extérieur par lequel on la produisait, c'est d'abord que la force acquise par la chute d'un corps manifeste sa réalité par la possibilité de produire ultérieurement son effet. La force vive telle que la voit Leibniz, et telle que ne l'avait pas vue Descartes, c'est avant tout la puissance capable d'un *effet futur*. La réalité vivante et substantielle est marquée par la distinction possible de la production de la force et de son effet consécutif. « J'ajouterai une remarque de conséquence pour la métaphysique, écrit Leibniz à l'abbé de Conti, après avoir exposé une série de considérations scientifiques sur sa loi nouvelle. J'ai montré que la force ne se doit pas estimer par la composition de la vitesse et de la grandeur, mais par l'*effet futur*. Cependant il semble que la force ou puissance est quelque chose de réel dès à présent, et l'effet futur ne l'est pas. D'où il s'ensuit qu'il faudra admettre dans les corps quelque chose de différent de la grandeur et de la vitesse, à moins qu'on ne veuille refuser aux corps toute la puissance d'agir. » Dans le cas où Descartes semble avoir deviné aussi l'importance de la notion du travail, de l'effet produit, toute la puissance s'écoulant à mesure qu'elle est posée, elle ne subsiste pas, elle n'est pas saisissable dans sa réalité : tout peut se passer comme s'il y avait transmission mécanique du mouvement. Leibniz sent le besoin de parler de puissance vivante lorsqu'il a vu dans le corps une virtualité, une sorte de pouvoir emmagasiné et prêt à réaliser son action future. La force substance lui est apparue dès que, séparant dans les phénomènes de mouvement qu'il a examinés l'acquisition du pouvoir et la manifestation de son effet, il a pu appeler la force « une cause prochaine[1] ». Cette séparation des deux moments, celui où l'on note la force et celui où se produira son effet, — a sur l'esprit une influence de même ordre que la séparation dans l'espace du corps qui agit et de celui qui reçoit l'action : l'action à distance

1. *Discours de métaphysique*, XVIII.

entraîne aisément l'idée d'une force vive, d'une virtualité réelle, — tandis que l'action par contact n'éveille que l'idée d'une transmission mécanique.

Mais ce n'est pas tout. La force telle que Leibniz l'envisage dans le mouvement des corps diffère encore et surtout de celle de Descartes en ce qu'elle va d'elle-même produire son effet, pourvu que rien ne l'empêche. Il ne sera pas nécessaire d'exercer de dehors une pression, ou une impulsion, ou une traction, comme dans les machines, pour que le travail attendu se réalise. Si, par exemple, le corps qui se meut est disposé à la façon d'un pendule, sa chute sera tout naturellement suivie de l'ascension; l'élévation du corps se produira sous la simple incitation de cette force interne qui est liée à la vitesse acquise pendant la chute, et qui se mesurera par son effet spontané, c'est-à-dire par la hauteur où le corps s'élèvera, pourvu seulement qu'un obstacle ne vienne pas l'arrêter. C'est là le caractère de la force auquel Leibniz donnera le plus d'importance, celui qui justifiera le mieux son nom de force vive, qui en fera vraiment une substance. « Je trouve que dans la nature, dit-il dans le Système Nouveau, outre la notion de l'étendue, il faut employer celle de la force qui rend la matière capable d'agir et de résister; et par la Force ou Puissance je n'entends pas le pouvoir ou la simple faculté qui n'est qu'une possibilité prochaine pour agir, et qui étant comme morte même ne produit jamais une action sans être excitée par dehors, mais j'entends un milieu entre le pouvoir et l'action, qui enveloppe un effort, un acte, une entéléchie, car la force passe d'elle-même à l'action en tant que rien ne l'empêche. C'est pourquoi je la considère comme le constitutif de la substance, étant le principe de l'action qui en est le caractère. Ainsi je trouve que la cause efficiente des actions physiques est du ressort de la métaphysique[1]... »

Les lois du mouvement ont donc fourni à Leibniz l'occasion d'affirmer dans la matière des éléments de vie et d'action. Ces éléments sont des *causes* vis-à-vis des effets qu'ils produisent : quel rapport faut-il admettre entre de pareilles causes et leurs effets? — Descartes admettait qu'il faut une proportion entre la cause et l'effet[2]; mais les lois naturelles avaient aux yeux de Leibniz le défaut de se prêter à une déperdition ou à une création ex nihilo de certaine quantité de force. « C'est pourquoi, dit Leibniz, je crois qu'au lieu du principe cartésien on pourrait établir une autre loi de nature que je tiens la plus universelle et la plus inviolable, savoir *qu'il y a toujours une*

1. Ed. Gerhardt, t. IV, p. 472.
2. V. ci-dessus, p. 348.

parfaite équation entre la cause pleine et l'effet entier. Elle ne dit pas seulement que les effets sont proportionnels aux causes, mais de plus que chaque effet entier est équivalent à sa cause[1]. » Par la façon même dont il critique les lois cartésiennes du mouvement, il est donc visible que Leibniz a le sentiment de satisfaire mieux avec les siennes au principe d'équivalence de la cause et de l'effet. On peut dire alors qu'inversement les lois de la nature telles qu'il les énonce apportent pour lui une rectification de ce principe et contribuent à le mettre au premier plan dans sa philosophie. La force qui se retrouve tout entière dans la série de ses effets à venir va donner ainsi le type le plus naturel de cette vie de la substance dont il est permis de dire qu'elle exprime dès à présent tous ses états futurs.

En même temps et de la même façon la réfutation des règles cartésiennes qui s'accommodaient d'une discontinuité si manifeste dans les phénomènes de la nature, autorisait Leibniz à voir dans ses recherches sur les lois du mouvement une victoire décisive du principe de continuité. Sans doute les cartésiens eussent pu corriger les lois du choc de façon à rendre continue la série des résultats et sans se croire obligés de renoncer pour cela à leur mécanisme géométrique : c'est ce qu'essaya de faire Malebranche pour quelques-unes de ces lois, ainsi qu'en témoigne sa correspondance avec Leibniz. Mais il semble naturel que celui-ci ait réuni dans sa pensée les griefs qu'il avait formulés contre les règles cartésiennes du mouvement, et qu'à ses yeux les principes qui les lui avaient suggérés aient été tous solidaires de la vérité nouvelle. Ainsi, comme l'équivalence de la cause et de l'effet, le principe de continuité qui contribuait à faire condamner la physique de Descartes et s'accordait au contraire avec les vues dynamiques de Leibniz se dégageait désormais comme mieux établi, comme plus manifestement réel, et tout prêt pour jouer le rôle que l'on sait dans la métaphysique de la Monade.

Virtualité qui tient en puissance son action future, spontanéité de cette action, permanence, subsistance de la cause entière dans la suite des effets, continuité de la trame de ces effets, par lesquels se manifeste toute la vitalité interne, — tels sont donc les traits essentiels que par l'étude des lois du mouvement Leibniz a rencontrés comme caractérisant l'élément nouveau qu'il a dû introduire, la force vive. Ne suffisaient-ils pas à réaliser le type le plus exact des formes substantielles que désormais il faudra ressusciter ? On dirait parfois que pour mieux éclaircir ce qu'il entend par ces formes substantielles, il tient à emprunter des exemples à la géométrie : c'est

1. *Réplique à l'abbé de Conti*, janvier 1687.

ainsi qu'il aime à invoquer la notion d'une courbe comme contenant en elle-même la suite infinie des propriétés qui pourront jamais en être formulées [1]. Mais ne nous y trompons pas, la comparaison reste alors tout extérieure et toute superficielle. L'unité véritable ne saurait être atteinte là où, en dépit des efforts logiques de l'esprit, l'être que l'on considère est finalement un composé de propriétés d'espace. Ce qui est mathématique et se traduit uniquement en éléments de nombre et d'étendue est insuffisant comme l'étendue elle-même, qui n'est jamais qu'agglomération de parties, que multiplicité : « L'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu, une pluralité, continuité et coexistence des parties. » [2] Seule la puissance qui se retrouve la même à travers tous ses effets offre l'image de la réalité vivante, subsistante, que postulera Leibniz. A propos de l'Eucharistie, il écrit à Pelisson : « Je remarque que dans la nature du corps, outre le changement et la grandeur de la situation, c'est-à-dire outre les notions de la pure géométrie, il faut mettre une notion supérieure comme celle de la force par laquelle les corps peuvent agir et résister. La notion de la force est aussi claire que celle de l'action et de la passion. Car c'est ce dont l'action s'ensuit, lorsque rien ne l'empêche; l'effort, *conatus* : et au lieu que le mouvement est une chose successive, laquelle par conséquent n'existe jamais, non plus que le temps, parce que toutes les parties n'existent jamais ensemble; au lieu de cela, dis-je, la force ou l'effort existe tout entier à chaque moment, il doit être quelque chose de véritable et de réel [3] ».

Enfin, en portant son attention sur la nature même des démonstrations qui l'ont fait atteindre les réalités métaphysiques et vivantes sous les apparences de l'étendue et du mouvement, Leibniz est frappé de ce qu'il n'a pas procédé comme les mathématiciens par des raisonnements d'une nécessité rigoureuse. En transformant la Physique cartésienne et la vivifiant par un souffle nouveau, il avait le sentiment qu'il invoquait autre chose que le principe de contradiction. Les principes sur lesquels il s'appuyait ne sont pas semblables aux axiomes de la géométrie, dont Leibniz pensait qu'on pouvait rendre complètement raison en se ramenant à des identités. Nous les énonçons sans croire qu'il y ait nécessité absolue à ce qu'ils soient ainsi; ils auraient pu être différents; et en ce sens ils sont contingents. Mais en même temps ils s'imposent à notre esprit par un caractère complexe d'opportunité et de simplicité, qui écarte

1. Cf., par exemple, *Discours de métaphysique*, XIII.
2. Gerhardt, t. IV, p. 467.
3. Dutens, III, p. 718.

décidément toute apparence arbitraire. « Il me paraît, dit Leibniz, que la raison qui fait croire à plusieurs que les lois du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait bien à présent que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant... J'ai découvert que les lois du mouvement qui se trouvent effectivement dans la nature ne sont pas en vérité absolument démontrables, comme serait une proposition géométrique... Je puis démontrer ces lois de plusieurs manières, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une nécessité absolument géométrique...

« J'ai trouvé qu'on en peut rendre raison en supposant que l'effet est toujours égal en force à sa cause, ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toujours... J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mise le premier en avant... En vertu de cette loi il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement s'évanouissant après avoir été continuellement diminué; et de même l'égalité comme une inégalité qui s'évanouit aussi, etc. Ces considérations font très bien voir que les lois de la nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des lois du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a différence entre ces trois cas, savoir, premièrement une nécessité absolue, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler aveugle, et qui ne dépend que des causes efficientes ; en second lieu, une nécessité qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; et enfin, en troisième lieu, quelque chose d'arbitraire absolument, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne saurait exister où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente ni dans la finale [1]... »

Ainsi, guidés par Leibniz lui-même, nous pourrons apprécier quelle put être sur sa philosophie tout entière l'influence de ses travaux sur les lois du mouvement. Ce ne sont pas seulement les grandes théories de la substance et de l'harmonie préétablie, c'est même cette distinction capitale dans la métaphysique leibnitienne des idées de nécessité et de contingence, de nécessité absolue et de nécessité morale, des principes d'identité et de raison suffisante, — de l'infinité des possibles et des conditions de finalité, d'opportunité, de simplicité d'où dépend le réel, — c'est, semble-t-il, tout le fond de

1. *Théodicée*, 345-349.

la pensée leibnizienne qui a gardé du contact de la Physique nouvelle des traces ineffaçables et en offre à quelque degré un écho significatif.

Dirons nous d'ailleurs que l'étude des lois du mouvement a conduit Leibniz à sa métaphysique, comme il l'indique parfois lui-même? Nous nous en garderons bien. S'il fallait se prononcer sur l'antériorité dans son esprit de certaines idées sur le mouvement des corps ou de certaines tendances métaphysiques, nous n'hésiterions pas à opter pour ces dernières. Mais la question n'est pas là. Nous avons voulu montrer combien est étroit le lien qui rattache la philosophie presque entière de Leibniz à ses recherches sur les lois du mouvement, et, nous bornant ici à cette parcelle de son œuvre scientifique, combien il serait artificiel de séparer chez lui le métaphysicien et le savant.

G. Milhaud.

LES

CASTES ET LA SOCIOLOGIE BIOLOGIQUE

La *Revue philosophique* a publié dans son numéro d'avril un article de M. C. Bouglé sur *la Sociologie biologique et le régime des castes.* L'auteur y soulève la question de l'organicisme. « Les sociétés sont-elles des organismes, se demande-t-il, et les lois qui régissent ceux-ci s'appliquent-elles à celles-là? » M. Bouglé dit que les arguments de l'ordre général, donnés par les partisans et les adversaires de cette théorie, n'ont pas pu trancher le débat. Il propose de recourir à une autre méthode pour vérifier la théorie organique. Au lieu de comparaisons générales, il lui semble préférable de recourir à quelque problème particulier. « Les théories se justifient par leur fécondité. Si, à tel problème sociologique défini, l'organicisme doit nous apporter une réponse précise, il a raison contre ses adversaires. S'il ne répond à la question posée que par des formules vagues, incapables de s'appliquer aux faits sociaux sans porter à faux, l'organicisme a tort et sa place est marquée au musée de l'histoire des sciences, entre les hypothèses inutiles et les métaphores dangereuses » (p. 337).

Or voici le mur au pied duquel M. Bouglé pose l'organicisme. Vous affirmez, dit-il, que les sociétés étant des organismes, les lois de la biologie doivent s'appliquer à la sociologie. Alors expliquez-nous comment l'évolution sociale se fait à l'inverse de l'évolution biologique. Les organismes inférieurs sont composés de parties qui peuvent mener une existence indépendante les unes des autres, qui forment des êtres pour ainsi dire complets. Puis, à mesure que les organismes se perfectionnent, leurs parties constituantes se soudent les unes aux autres et arrivent à perdre toute indépendance. Elles sont confinées dans un organe dont elles ne peuvent plus se détacher. Elles se subordonnent hiérarchiquement les unes aux autres et finissent par tomber sous l'autorité despotique du cerveau. Ainsi l'évolution biologique va d'une grande somme de liberté et d'égalité à une moindre somme. L'évolution sociale va en sens inverse. « C'est dans les sociétés primitives et rudimentaires que l'individu est étroi-

tement soudé au groupe, comme la cellule à l'organe; c'est dans les sociétés développées, plus volumineuses et plus compliquées, qu'il se libère peu à peu et gagne en autonomie. De même, n'est-ce pas à ces sociétés qu'il est réservé de voir leurs unités s'assimiler petit à petit et se poser les unes en face des autres comme égales? N'est-ce pas chez elles encore que le gouvernement, loin de devenir le monopole d'une aristocratie, tend à être de plus en plus la propriété de tous? Le régime des castes enfin, s'il est le point dont vos organismes semblaient s'approcher, n'est-il pas en même temps celui dont nos sociétés semblent s'éloigner? De quel droit conclurez-vous donc des formes organiques aux formes sociales, s'il est vrai que l'évolution sociale est exactement inverse de l'évolution organique? » (P. 342.) Si la théorie organique était vraie, dit en substance M. Bouglé, la loi de la différenciation des fonctions devrait avoir pour résultat « de diviser la société en sections hétérogènes, chacune se distinguant radicalement des autres et formant des corporations fermées » (p. 343). En se plaçant au point de vue organique « la meilleure organisation serait le régime des castes » (p. 347) et la société la plus parfaite serait celle où il y aurait le moins de liberté et d'égalité. Or, comme c'est précisément le contraire, la théorie organique est fausse.

Il est facile de triompher de ses adversaires quand on leur prête des erreurs qu'ils n'ont jamais soutenues. Où et quand les organicistes ont-ils affirmé que le régime des castes constituait la marque distinctive de la perfection sociale? Les organicistes ont affirmé toujours qu'un être est d'autant plus parfait que *ses fonctions sont plus différenciées*. Les organicistes ont affirmé encore que cette proposition s'applique littéralement aux sociétés comme aux individus biologiques. Mais, s'il plaît à M. Bouglé de confondre la *fonction* avec la *caste*, c'est son affaire et non celle des organicistes.

Deux raisons le poussent à commettre cette erreur : celle de l'espace et celle de l'hérédité.

Quand nous parlons des organismes biologiques, étant plus grands que leurs parties constituantes (les cellules sont invisibles à l'œil nu), nous les voyons par le dehors, par la totalisation de leurs effets. Quand nous parlons des sociétés, étant plus petits que leur ensemble (on ne peut embrasser d'un regard des yeux matériels les 38 millions d'hommes qui forment la nation française), nous les considérons au point de vue de leur élément constituant : l'individu humain. Nous perdons de vue les fonctions générales.

C'est l'erreur dans laquelle tombe M. Bouglé. Quand les organicistes affirment qu'une société est d'autant plus parfaite que la diffé-

renciation des fonctions y est poussée plus loin, ils ont en vue la fonction et non les individus. Mais M. Bouglé ne considère que l'individu et il confond la division par castes avec la différenciation des fonctions.

Il est facile de démontrer que la division par castes est diamétralement opposée à la différenciation des fonctions. En effet, qu'est-ce qui résulte de l'existence des castes? C'est que si le père de Jean a été prêtre, Jean doit le devenir aussi. Mais Jean peut n'avoir aucune vocation et aucune aptitude pour la prêtrise; il peut avoir, au contraire, de grandes aptitudes et une vocation impérieuse pour l'industrie. Dans une société où règne le régime des castes, Jean devra tout de même devenir prêtre et, naturellement, il sera très mal adapté à cette fonction. Dans une société sans castes, Jean deviendra industriel, et, naturellement, sera bien adapté à cette fonction. Dans une société sans castes, les fonctions seront donc accomplies par des individus aptes à bien les remplir; dans une société à castes, cela ne sera pas le cas. En d'autres termes, l'organe sera mieux adapté à sa fonction dans la société sans castes, ce qui revient à dire que la différenciation de fonctions y sera poussée plus loin.

Loin donc que le régime des castes contribue à établir la différenciation des fonctions sociales, il contribue à l'empêcher.

Nous le demandons à M. Bouglé, où et quand les organicistes ont-ils jamais déclaré que toutes les aptitudes physiques et mentales sont héréditaires? Quand ont-ils soutenu que le fils ou la fille de Victor Hugo devaient avoir nécessairement le génie poétique et le fils ou la fille d'Edison nécessairement le génie de l'invention [1]. Les organicistes, qui se tiennent aussi près que possible de la biologie, savent que la question de l'hérédité est des plus complexes et des plus obscures, qu'elle est pour ainsi dire insoluble dans l'état actuel de nos connaissances. Il est impossible de dire dans quelles limites les caractères des parents se transmettent aux enfants. Par cela seul l'affirmation qu'un fils peut accomplir, d'une façon satisfaisante, la fonction exercée par son père paraît absolument insoutenable aux organicistes.

Et puis comment M. Bouglé ne voit-il pas que la différenciation des fonctions sociales n'a rien de commun avec les castes? Même aux Indes, où le régime des castes est poussé jusqu'à l'absurde, les occupations des hommes (donc leur fonction sociale) ne correspon-

1. Nous insistons sur les filles, parce que les sociologues des anciennes écoles, par une étourderie vraiment extraordinaire, quand ils parlent d'hérédité, ne songent qu'aux descendants mâles, comme si les femmes n'étaient pas des êtres humains et comme si les lois de l'hérédité ne s'appliquaient pas à elles.

dent pas toujours à leur caste. Il y a des brahmanes qui sont cuisiniers, mendiants, juges, publicistes ou négociants. Des individus de la même caste font des métiers différents ; la même fonction sociale est accomplie par des individus de castes différentes ; il n'y a donc aucune synonymie entre la caste et la fonction sociale.

M. Bouglé n'aperçoit pas non plus que la liberté n'est autre chose, au fond, que la différenciation des fonctions. Que signifie, en effet, la liberté de conscience? Mais simplement que l'organe, chargé de la défense de la personne et des biens (le gouvernement), ne s'occupe pas des croyances des citoyens. Que signifie la liberté de l'enseignement? Que l'État s'en désintéresse et l'abandonne à l'initiative privée, tant au point de vue du personnel que des programmes et des méthodes. Que signifie la liberté du commerce? Que le gouvernement ne se mêle pas de ce qu'achètent et vendent les citoyens et qu'il lui est absolument indifférent s'ils s'approvisionnent chez leurs compatriotes ou chez les étrangers. Toutes les libertés qui viennent d'être énumérées se ramènent à une différenciation complète de fonctions entre l'organe régulateur et les organes économiques et intellectuelles. C'est ce que nous voyons se produire, sur une échelle plus vaste, dans les organismes biologiques tels que l'homme dont le cerveau ne peut pas respirer et le poumon penser. La différenciation *parfaite* consiste dans l'absolue impossibilité pour un organe d'accomplir la fonction d'un autre.

La liberté signifie aussi la garantie des droits de l'individu ; or, cela se ramène également à l'adaptation à la fonction. Le gouvernement est l'organe qui doit procurer la protection des personnes et des biens (en d'autres termes garantir les droits), mais cela, non seulement au point de vue des citoyens les uns vis-à-vis des autres (droit civil), mais encore des citoyens vis-à-vis des fonctionnaires de l'État (droit politique). Or, quand la liberté du citoyen est violée, quand il y a despotisme, qu'est-ce que cela signifie? Mais simplement que l'État accomplit mal sa fonction, donc qu'il n'y est pas adapté. M. Bouglé ne voit pas que les citoyens veulent posséder ce qu'on appelle la liberté politique (donc prendre part au gouvernement de leurs pays) justement parce que l'État accomplit mal sa fonction. Supposons qu'un jour les gouvernements exécutent leur fonction d'une façon satisfaisante. Alors ils ne commettront plus d'injustices ; la liberté deviendra complète, puisque les droits de tous seront scrupuleusement respectés par les autorités politiques. Si les citoyens avaient la certitude absolue que les hommes au pouvoir accompliront toujours leur fonction d'une façon parfaite, les citoyens se désintéresseraient complètement du gouvernement

de leur pays. Personne ne voudrait plus perdre son temps à être député, personne ne s'inquiéterait de ce que font les ministres. La fonction gouvernementale, étant devenue parfaite, deviendrait inconsciente. C'est exactement ce qui arrive dans les corps biologiques. Sitôt qu'une fonction s'y exerce d'une manière régulière et satisfaisante, elle cesse d'affecter la conscience.

M. Bouglé a donc tort d'affirmer que si la théorie organique est vraie, la liberté humaine est impossible. C'est juste le contraire. Quand la théorie organique sera universellement admise, on sera convaincu de la nécessité de réduire le gouvernement à une seule fonction (la justice), et alors la liberté humaine arrivera au point culminant, aux dernières limites du possible. Si on avait compris déjà, ce que les organicistes ne cessent de répéter sur tous les tous, que l'être le plus parfait est celui dont les fonctions sont les plus différenciées, l'État ne s'occuperait ni de la religion, ni de l'instruction, ni de la production économique. Alors il n'y aurait donc plus ni intolérance, ni étatisme, ni protectionnisme, ni socialisme. Bref il y aurait une somme de liberté infiniment supérieure à celle qui existe aujourd'hui.

M. Bouglé affirme encore qu'avec l'organicisme on arrive à trois ou quatre couleurs tranchées (p. 344). Quand est-ce que les organicistes ont-ils affirmé que la société doit se figer dans trois ou quatre grandes fonctions?

Au contraire, les organicistes montrent que les organes se comptent par dizaines, que les appareils sont d'une variété de structure énorme, que l'être vivant est éminemment changeant et instable, que les sociétés, formées d'un élément aussi complexe que l'homme, doivent présenter une complexité élevée à la deuxième puissance. Aussi les associations les plus diverses s'y forment et s'y déforment à chaque instant. Les organicistes soutiennent que la perfection d'une société est en raison directe de l'intensité des mouvements qui s'y produisent. Et, en faisant cette affirmation, les organicistes sont absolument conséquents, parce que le même fait s'observe dans les organismes biologiques. Les plus imparfaits ont des mouvements lents, les plus parfaits des mouvements rapides. L'homme médiocre met des heures à comprendre ce que l'homme de génie saisit avec la rapidité de l'éclair.

Si nous passons de la liberté à l'égalité, nous voyons que M. Bouglé n'en a pas, non plus, analysé l'essence assez profondément. Il confond l'égalité politique avec l'égalité sociale. L'égalité politique n'est autre chose que la liberté considérée à un point de vue différent. Elle

est un état social où tout individu, possédant des aptitudes pour exercer une fonction quelconque, n'est empêché de l'exercer par aucun obstacle. Mais cela revient à dire que les droits de cet individu ne sont limités dans aucune mesure, ou, en d'autres termes, qu'il jouit d'une liberté entière. Imaginons un pays où il n'y a pas de suffrage universel. Il peut y arriver que Jean, un profond génie politique, n'ait pas de droits électoraux, tandis que Pierre, une médiocrité complète, en ait. Dans ce cas Jean ne pourra pas devenir premier ministre (ce pour quoi il a les plus grandes aptitudes), tandis que Pierre pourra le devenir. C'est une injustice; or, dans une société bien organisée, il ne peut pas y avoir d'injustices, ou, en s'exprimant autrement, l'égalité doit y être complète; mais, cela s'entend, l'égalité politique. Au contraire, il est facile de démontrer que plus la société sera parfaite, plus grande y sera l'inégalité sociale. Soit une bande de sauvages; elle abat une grosse pièce de gibier. Les chasseurs se partageront le butin en parts d'autant plus égales qu'il y aura moins de distinctions entre eux, ou, en d'autres termes, que leur organisation sociale sera plus rudimentaire. S'il y a une hiérarchie entre les chasseurs, le chef aura une part plus grande. L'égalité sera amoindrie. Considérez, d'autre part, quelque grand centre de civilisation comme Paris. Une cantatrice extraordinaire vient y donner un concert. La recette qu'elle pourra faire (en négligeant pour le moment toute autre circonstance) sera en raison directe du raffinement de ses auditeurs. Plus leur sentiment musical sera élevé, plus haut sera le prix qu'ils consentiront à payer pour leurs places. Dans une société grossière, notre cantatrice, avec autant d'art, obtiendra des bénéfices modestes; dans une société raffinée, des bénéfices énormes. Aussi, dans le premier cas, elle restera confondue dans la foule; dans le second, elle pourra accumuler des richesses qui lui permettraient de vivre avec un faste accessible à un bien petit nombre de citoyens. Ainsi l'inégalité sociale sera accrue. Il en est des autres manifestations intellectuelles, comme du chant de notre cantatrice. Chez des sauvages, un Edison n'aurait guère plus de bien-être que ses voisins. Dans une société très civilisée, un Edison, en apportant seulement un petit perfectionnement aux lampes électriques, pourra réaliser des millions. Et il en est de l'inégalité morale comme de l'inégalité financière. Plus une société est civilisée, plus elle honore ses grands hommes, plus elle leur prodigue les marques de respect, l'admiration, les sympathies, plus elle leur accorde de distinctions pendant la vie et plus elle leur dresse de hautes statues après la mort. Les hommes qui ont vécu à l'âge de la pierre polie sont tous égaux devant la

postérité ; les hommes qui ont vécu au XVIIIe siècle ne le sont pas.

On n'est donc pas en droit d'affirmer que, si la théorie organique est vraie, l'évolution sociale doit aller d'une plus grande somme de liberté et d'égalité à une plus petite somme. C'est le contraire qui est vrai. Avec l'organicisme on arrive immédiatement à la conclusion diamétralement opposée : à savoir que la différenciation des fonctions est le bien suprême. L'idéal, indiqué par la théorie organique, est la non-intervention de l'État dans la sphère économique, religieuse et intellectuelle, donc le minimum d'oppression ou, en d'autres termes, le maximum de liberté et d'égalité *politique* accompagnée d'inégalité sociale[1].

M. Bouglé dit que la démocratie n'est pas un cas pathologique. Nous sommes complètement de son avis. Mais que signifie la démocratie, selon M. Bouglé? Ce n'est pas, à coup sûr, le droit pour tout bottier de diriger des navires en pleine mer et de les faire échouer sur des écueils. La démocratie est le droit d'exercer, sans aucune entrave, un métier pour lequel on a des aptitudes et des connaissances spéciales. Ce n'est certainement pas l'organicisme qui s'oppose à un pareil droit. Au contraire, c'est le régime des castes. Et c'est précisément pour cela que le régime des castes est un cas de pathologie sociale, car il est basé sur une erreur absolue : la présomption que le fils d'un individu aura les mêmes aptitudes que son père. Il faut dire d'abord que, dans la question de l'hérédité, on commet une erreur capitale. On considère seulement un seul des facteurs : le père, on fait abtraction complète de la mère. C'est absurde. L'enfant est une résultante produite par le mélange des deux progéniteurs. Le fils d'un blanc et d'une négresse sera un mulâtre, non un blanc ou un nègre. Si donc le mélange est évident pour les traits physiques, il doit l'être aussi pour les traits moraux. Nous n'avons aucun droit d'affirmer que l'enfant, bien que prenant les traits physiques de la mère, ne prend jamais ses traits moraux. Or cette circonstance seule suffit à saper par la base la présomption que le fils aura les aptitudes du père. L'hérédité paternelle des caractères psychiques (qui ont seuls de l'importance dans une immense partie des fonctions sociales) n'étant pas une réalité, le régime des castes ne soutient pas un seul instant la critique.

M. Bouglé commet encore d'autres erreurs en parlant de la théorie

1. Et il n'y a pas la moindre contradiction dans ces deux faits, car l'*égalite* et la *justice* peuvent être deux termes opposés et contraires. Si Jean travaille bien et Paul mal, les obliger à recevoir un salaire égal est commettre une injustice flagrante. La devise de la justice est : A chacun selon ses œuvres.

organique. Les organicistes affirment que les lois générales de la biologie s'appliquent à la sociologie, mais il ne s'ensuit, en aucune façon, que les organicistes confondent les phénomènes physiologiques avec les phénomènes sociaux. C'est M. Bouglé qui leur attribue cette confusion. En sociologie, il n'y a pas d'hérédité, mais de la *successivité* (s'il est permis de forger ce mot nouveau). Au point de vue du bon fonctionnement des organes sociaux, il faut qu'à un homme, apte à exercer une profession, succède un autre homme apte à l'exercer également, mais il ne faut nullement que le fils succède au père. Une preuve péremptoire peut en être donnée. Il y a des institutions sociales (l'Église catholique par exemple) dont les membres doivent être célibataires. L'hérédité physiologique ne peut donc pas s'y exercer, mais la successivité y atteint parfois une force extrême. C'est dans quelques-uns des corps recrutés par cooptation (comme l'ordre des Jésuites) que l'esprit traditionaliste et la fidélité aux principes se sont affirmés avec l'intensité la plus extraordinaire.

Dans les organismes biologiques, dit M. Bouglé, les cellules restent attachées constamment à l'organe dont elles font partie et les cellules filles remplacent les cellules mères sans changer de place. Si donc les sociétés sont des organismes, il doit y être de même. Or comme il n'en est pas ainsi, les sociétés ne sont pas des organismes.

Singulière argumentation en vérité! Autant vaudrait dire : dans les végétaux phanérogames la transmission de la vie se fait par la fécondation des étamines. Comme il n'en est pas ainsi chez les animaux, les animaux ne sont pas des organismes.

La grande erreur consiste ici à identifier le terme organisme avec une forme quelconque. Les organicistes ne se placent jamais à un point de vue aussi étroit et aussi anti-scientifique. Les organicistes ne sont ni aveugles ni fous. Jamais ils n'ont affirmé qu'il y a des similitudes de structure entre les organismes sociaux et les plantes ou les animaux. Ils ont affirmé qu'il y a des similitudes *biologiques*, ce qui est tout différent. Les formes vivantes sont infinies dans la nature. On ne peut pas appeler *organisme* ce qui ressemble à un champignon, à un peuplier, à une baleine ou à un éléphant. On ne peut pas même dire qu'un organisme est un être qui a quatre pattes, une tête et une queue ou un tronc avec des branches rayonnant dans différentes directions. Un organisme doit être défini *un ensemble de parties vivantes entre lesquelles s'établit une interdépendance des fonctions*. Justement l'erreur de M. Bouglé consiste à

se faire une image purement personnelle d'un organisme (il pense à l'homme fort probablement) et alors il vient dire aux organicistes : Voyez, la société n'a aucune ressemblance externe et morphologique avec un être de ce genre, donc la société n'est pas un organisme. M. Bouglé aurait eu raison si les organicistes avaient affirmé que la société est un homme amplifié. Mais jamais, au grand jamais, ils n'ont soutenu une pareille absurdité.

Dans certains organismes animaux l'amplitude de mouvement des cellules est limitée; elles ne quittent plus les organes dans lesquels elles se sont une fois établies. Si la caractéristique de l'organisme était la limitation du mouvement, alors M. Bouglé aurait raison. Comme le mouvement dans les sociétés est beaucoup plus étendu que dans les corps animaux, on aurait pu en conclure, à la rigueur, que les sociétés ne sont pas des organismes. Mais la caractéristique de l'organisme est l'interdépendance des fonctions entre les parties associées. Pour cette raison, les êtres où cette interdépendance existe, mais où la limitation des mouvements n'existe pas, sont cependant des organismes[1].

De même M. Bouglé se trompe en prenant l'adhérence comme une caractéristique de l'organisme. L'adhérence est un fait accidentel sans importance. Si deux cellules se touchent, mais n'ont entre elles aucune communication, ces deux cellules forment des organismes différents. La caractéristique de l'organisme n'est pas le voisinage ou même l'adhérence des parties, mais leur *interdépendance fonctionnelle*. Par conséquent, que l'interdépendance s'opère à grande ou à faible distance, par des procédés physiologiques ou psychiques, peu importe; dès que l'interdépendance existe, on est en présence d'un organisme. Voilà pourquoi la France et l'Angleterre sont des organismes. Il existe, en effet, une interdépendance mutuelle complète entre les individus qui forment ces deux grandes nations.

Un autre fait pourra faire saisir nettement combien la distance matérielle est peu de chose. Soient deux individus qui, dans une foule, se touchent du coude. Ces individus peuvent être complè-

1. Bien entendu, tous ces termes sont relatifs. La limitation des mouvements n'est pas absolue dans les corps biologiques. Il y a d'abord la période embryonnaire, où chaque cellule doit se rendre à l'organe qu'elle forme. Ensuite, même dans la période adulte, comme l'ont démontré les recherches de M. Metchnikof, il y a dans les corps animaux des cellules errantes qui se transportent d'un organe dans un autre. Dans les sociétés, d'autre part, le mouvement n'est pas absolu. Le peuple français, dans son ensemble, n'erre pas aux quatre coins du globe, mais occupe son territoire d'une façon permanente. Des millions d'hommes ne quittent presque jamais le village où ils sont nés, ou le quittent pour une période assez courte de leur vie. Dès qu'on parle de la matière vivante, il faut renoncer aux définitions précises de la géométrie.

tement étrangers l'un à l'autre et ne pas s'apercevoir, pour ainsi dire, de leur existence. D'autre part, deux autres hommes, placés aux extrémités opposées de la terre, peuvent se causer des impressions capables de modifier du tout au tout et leurs pensées et leur conduite.

Mais revenons à la caste. C'est sur ce terrain précisément qu'il est facile de démontrer que l'organicisme est absolument vrai. Selon cette théorie, la perfection de l'être est en raison directe de la différenciation des fonctions. Imaginez un instant que le fils d'un grand homme d'État eût nécessairement et toujours des aptitudes hors ligne pour la politique. Les fonctions sociales s'accompliraient immédiatement d'une façon beaucoup plus facile et plus rapide, partant d'une façon plus parfaite. Plus rapide, parce qu'il ne serait pas nécessaire de *chercher* le remplaçant d'un ministre; ce serait son fils. Et si le fils du ministre était l'homme le mieux qualifié pour remplir la charge de son père, cela reviendrait à dire que les hommes seraient, dès leur naissance (donc physiologiquement), adaptés à leur fonction sociale.

Mais aussi longtemps que le fils ne sera pas adapté à la fonction du père (et cela ne sera jamais, parce que les hommes ne se reproduisent pas par prolifération parthénogénique et qu'il y aura toujours les déviations héréditaires provenant de la dualité des parents), la fusion de l'hérédité physiologique avec la successivité fonctionnelle sera impossible dans la société.

Les organismes biologiques, étant beaucoup plus anciens, sont infiniment plus perfectionnés et offrent un idéal que les sociétés sont encore fort loin d'atteindre et que peut-être elles n'atteindront jamais. Ainsi une association comme le corps de l'homme est une véritable merveille. La division du travail y est poussée jusqu'à une limite extrême, l'adaptation des organes à la fonction y est complète, la pondération entre le pouvoir central et les parties y semble atteindre la perfection.

Si jamais dans les sociétés on parvenait à imiter ce modèle, la somme du bonheur humain décuplerait immédiatement. Tandis que les hommes versent des flots de sang pour obtenir une justice boiteuse, la justice est devenue une fonction automatique et inconsciente au sein des organismes animaux. On sait que le cerveau distribue à chaque organe justement la quantité de sang qui lui est nécessaire pour accomplir son travail. Il remplit sa fonction régulatrice avec une équité complète. C'est un juge parfait, inaccessible à la corruption. Dans les corps animaux le principe fondamental de la justice : à chacun selon ses œuvres, est appliqué avec une

plénitude qui est malheureusement bien loin d'être atteinte dans les sociétés.

« Tandis que, dans un organisme complexe, dit M. Bouglé (p. 343), la cellule appartient à un seul organe, dans une société complexe, l'homme participe à plusieurs groupements, l'un d'ordre économique, l'autre d'ordre politique ou religieux, l'un permanent, l'autre éphémère, l'un local, l'autre internationnal. Leur multiplicité même augmente, vis-à-vis de chacun d'eux, l'indépendance de l'individu. Posté au point d'entre-croisement de tant de cercles, il ne se laisse plus englober par aucun. Et c'est ainsi que ce même progrès de la différenciation qui est asservissement pour la cellule, peut être libération pour l'homme. »

On voit nettement par ce passage où M. Bouglé veut en venir. Il défend la liberté individuelle. Il désire que chacun puisse aller et venir et s'occuper de ce que bon lui semble. Nous avons exactement les mêmes désirs. Il ne s'agit en aucune façon de limiter la liberté humaine. Aucun organiciste n'a jamais proposé de condamner chaque citoyen à un seul métier comme les serfs de la glèbe. Mais comment M. Bouglé ne voit-il pas que ce qu'il prend pour un avantage est, en réalité, une imperfection, au point de vue social? Il est évident que, si un individu fait de l'industrie pendant trois heures de sa journée, de la peinture pendant trois autres et de la politique pendant les trois suivantes, il sera un mauvais industriel, un mauvais peintre et un mauvais homme d'État. Les organicistes apprécient le charme de la liberté autant que les autres hommes. Ils soutiennent seulement que, dans une société où chaque individu, de plein gré, se vouera de préférence à une seule occupation, la prospérité sera plus grande. En Russie, au temps de Pierre le Grand, le célèbre Lomonossof a été physicien, minéralogiste et en même temps il écrivait des grammaires et des manuels d'histoire. Actuellement ces différentes spécialités sont partagées entre des individus différents. Cela prouve que la science russe est plus avancée de nos jours qu'elle ne l'était au commencement du XVIIIe siècle.

Si la théorie organique était vraie, « toutes les protestations de la démocratie contre ce qui rappelle les castes, soutient M. Bouglé, seraient autant de résistances étourdies à ce que prescrit la nature. Le sociologue instruit par la biologie ne verra pas sans frayeur l'abaissement des barrières qui divisent les classes : car il ne peut attendre rien de bon de cette irruption de la *panmixie*, de ce triomphe de « l'erreur amorphiste » (p. 347).

Ce passage montre de la façon la plus nette l'erreur de M. Bouglé.

La caste est un phénomène de l'ordre social. Il ne faut pas confondre des choses différentes. Une société peut être des plus aristocratiques, voire même des plus oligarchiques, sans posséder la moindre caste. La loi peut établir que seuls les individus possédant une certaine étendue de terre, une certaine fortune mobilière, ou certaines connaissances spéciales, peuvent prendre part au gouvernement du pays. Plus haut sera le cens, plus oligarchique sera la société. Mais cela n'empêche nullement que tout individu, ayant le cens requis, quelle que soit sa naissance, puisse faire partie de la classe gouvernementale. Il pourra arriver certes que le fils d'un homme, possédant le cens politique, le possède également. Mais cela ne sera pas par suite de sa filiation, mais par suite de sa situation sociale. La délimitation rationnelle des classes est l'idéal vers lequel doivent tendre les sociétés. La hiérarchie des fonctions est la première condition pour la prospérité sociale. Rien ne le démontre mieux que les armées modernes. Là chaque grade se distingue des autres non seulement par les droits et les avantages, mais même par le costume. Les membres des grades inférieurs sont obligés, sous peine de punition, de donner constamment des marques de respect aux grades supérieurs. On le voit, c'est la plus grande inégalité possible. Que dirait-on si un comte était obligé de se lever chaque fois en présence d'un duc ou d'un prince? Cependant l'inégalité dans l'armée ne choque personne et ne porte aucune atteinte à la liberté des citoyens. Pourquoi? Mais par la raison toute simple qu'il ne s'y mêle aucune question d'hérédité physiologique. Tout lieutenant peut devenir, à son tour, colonel et général et jouir des droits attachés à ces grades. De plus, un colonel ou un général ont des droits supérieurs à ceux du lieutenant et du capitaine parce qu'ils doivent avoir aussi des connaissances et des capacités supérieures. Il y a donc dans l'armée la plus grande dose d'inégalité hiérarchique accompagnée de la plus grande dose de justice.

Et c'est précisément, grâce à la combinaison de ces deux facteurs, que l'organisation des armées modernes est la plus parfaite qui existe ici-bas. L'organisation savante, bien pondérée, bien agencée, voilà l'idéal des organicistes, et M. Bouglé devra bien reconnaître, par l'exemple si typique de l'armée, que cet idéal ne diminue en rien la liberté et l'égalité juridique des citoyens.

Nous ne voulons pas suivre M. Bouglé dans ses considérations sur les races et les sélections sociales. Sur ce terrain encore M. Bouglé arrive à des conclusions fausses par rapport à l'organicisme. Cela serait facile à démontrer. Mais cela nous entraînerait

à des considérations trop longues, parce que les questions sociales sont proligieusement complexes. Si on veut les exposer d'une façon trop succincte, on ne peut pas les rendre assez claires. C'est l'occasion ou jamais de dire avec Horace : *Brevis esse laboro, obscurus fio.* Pour cette fois et pour ne pas fatiguer les lecteurs de la *Revue philosophique*, nous préférons nous en tenir à la seule question des castes.

Cependant nous ne pouvons pas nous empêcher de faire une petite remarque en terminant.

Comme presque tous les adversaires de l'organicisme, M. Bouglé reconnaît implicitement la vérité de cette théorie, tout en la combattant. Il dit par exemple : « Les sociétés, comme les organismes, divisent les travaux entre leurs membres, car elles sont des êtres collectifs, et la division du travail est une condition générale du perfectionnement de ces êtres, de quelque nature qu'ils soient » (p. 346).

Nous n'en demandons pas plus long. Et, quoi qu'il en dise, cette seule phrase suffit à classer M. Bouglé parmi ces organicistes qu'il combat avec tant d'ardeur, parce que les termes *être vivant* et *organisme* sont complètement synonymes. Les organicistes n'ont jamais affirmé que les sociétés sont des plantes ou des animaux quelconques, ils ont affirmé qu'elles sont des *êtres vivants* d'une nature particulière, mais obéissant cependant aux lois générales de la vie étudiées par la science appelée biologie.

J. Novicow.

Odessa.

LES

SCIENCES NATURELLES ET L'HISTOIRE

Le XIXe siècle sur lequel nous pouvons, maintenant que nous l'avons dépassé, jeter un coup d'œil rétrospectif, a été incontestablement une époque de grands et légitimes triomphes pour l'histoire. Non seulement son étude a été renouvelée et placée sur des bases solides et inébranlables, mais son esprit a pénétré partout dans les autres sciences. Presque toutes ont fait jaillir de nouvelles vérités de leurs faits, traités au point de vue du développement, et l'idée si féconde de l'évolution, qui n'est au fond que le principe de l'histoire appliqué à toutes les connaissances humaines, est venue renforcer et vivifier les conclusions de la science.

Un rôle aussi important joué par l'histoire ne pouvait manquer d'attirer l'attention sur la nature et sur les procédés de ce mode d'investigation. Aussi le siècle écoulé compte-t-il de nombreux essais qui ont pour objet, d'une façon plus ou moins complète, la théorie de l'histoire.

Ces idées sur la méthode à appliquer en histoire, se développant au sein d'un esprit dominé et même subjugué par les sciences de la nature, il était très naturel que les premiers essais de constitution de la logique de l'histoire tendissent à la subordonner à celles des autres sciences. Pour élever aussi l'histoire au rang de science, il fallait lui appliquer également la méthode usitée dans les sciences appelées naturelles. Cette idée fut soutenue, non seulement par des naturalistes, chez lesquels elle n'avait rien de paradoxal, mais aussi par des historiens qui, éblouis par les splendides résultats auxquels avaient abouti les sciences de la nature, pensaient élever peut-être leur discipline au même niveau, si elle était traitée d'après la même méthode. Ce furent surtout les sociologues qui revendiquèrent l'honneur de placer, par la sociologie, l'histoire sur ses véritables bases scientifiques et de la transformer ainsi, d'une exposition esthétique, en une exposition vraie de la réalité passée.

Peu à peu pourtant une réaction commença à se faire jour dans les théories relatives à la nature de l'histoire. On finit par s'aperce-

voir que l'histoire poursuivait un autre but que les sciences naturelles, et que, le but étant différent, le moyen, c'est-à-dire la méthode, devait l'être aussi. En dehors des remarques occasionnelles, consignées dans les ouvrages les plus divers, quelques travaux d'ensemble parurent sur cette question si importante, parmi lesquels nous rappelons le nôtre, intitulé *Principes fondamentaux de l'histoire*, 1899, qui a été l'objet d'une critique, par M. Lucien Arréat, insérée dans cette revue même [1].

Trois ans avant l'apparition de mon ouvrage, M. Henri Rickert, professeur à l'Université de Fribourg en Brisgau, avait publié la première partie d'une *Introduction logique aux sciences historiques* [2]. Je n'en avais point connaissance, malgré toutes les peines que je me suis donné pour n'omettre aucune publication importante qui eût trait à la question dont je m'occupais. Je ne le regrette cependant pas; car le fait que M. Rickert et moi, nous sommes arrivés presque aux mêmes résultats, quoique partis de points de vue complètement différents, ne laisse pas d'être un gage que la solution de ce difficile problème se trouve dans la bonne voie.

Le livre de M. Rickert, que nous avons spécialement en vue dans cette étude, est un traité logique très complet et rempli d'intéressants détails, auquels malheureusement nous ne pouvons nous arrêter. Pour la matière que nous voulons traiter, il sera suffisant d'examiner les principes généraux sur lesquels il repose.

La thèse que M. R. se propose de démontrer est que, la tendance à appliquer la méthode des sciences naturelles à l'histoire repose sur une confusion qui a son origine dans le manque de distinction précise entre l'objet de ces deux disciplines de l'esprit humain; que, traiter l'investigation historique comme une science naturelle est un problème impossible à résoudre, une véritable contradiction logique (p. 21). Pour arriver à démontrer cette vérité, l'auteur tâche de déterminer, dans cette première partie de son étude (la deuxième n'a pas encore paru), quelles sont les limites assignées par la logique aux connaissances procurées par les sciences ainsi appelées naturelles. Au delà de ces limites, l'esprit conçoit un autre mode de pénétrer dans l'essence des choses, mode qui constitue l'histoire.

L'auteur commence par démontrer que, sans l'aide des notions, notre esprit ne pourrait prendre possession de la variété infinie de l'univers, tant extensive comme quantité qu'intensive comme qua-

1. Février 1900.

2. *Die Grenzen der naturwissenschaftligen Begriffsbildung eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, von Dr Heinrich Rickert, Freiburg i B. Erste Hälfte, Freiburg, Leipzig, 1896, 1 vol. de 304 p.

lité; que la notion a pour but de détruire le plus possible la perception réelle des choses et de réduire ces dernières à de simples éléments rationnels; que pour y arriver, elle substitue toujours plus complètement, à la conception des choses, celle des relations entre les éléments qui les composent; que ces relations sont données par des jugements de forme générale et nécessaire, donc par des lois; que la tendance générale de toutes les sciences qui concernent les corps matériels, est de réduire tous ces derniers à des mouvements, donc à des relations d'atomes. L'atome serait la chose dernière qui ne pourrait être réduite à aucune autre notion de relation; mais cette notion de chose — dernière — est elle-même si abstraite, qu'elle équivaut à une notion de la relation.

Les phénomènes intellectuels ne sauraient être traités différemment par la logique. Pour les saisir, il est aussi besoin de notions générales; il faut aussi réduire les notions de choses à des notions de relations. Quoique la psychologie ne soit pas aussi avancée que les sciences des corps, il existe une tendance très justifiée, à réduire les phénomènes psychologiques à des mouvements, à des relations de phénomènes primitifs, de sensations. Les phénomènes intellectuels ne se distinguent donc en rien, sous le rapport logique, des corps matériels et des phénomènes que ces derniers présentent. Le terme de nature doit donc s'étendre aussi à eux. Une distinction entre les sciences de la matière (les sciences appelées naturelles) et les sciences de l'esprit est arbitraire et sans aucun fondement logique. « La psychologie, nous dit M. R., est donc aussi une science naturelle, car elle est la science de la nature de l'esprit, c'est-à-dire la science de l'esprit conçue, non par opposition au monde corporel, mais bien par opposition à l'art, à la culture, aux mœurs, à l'histoire, c'est-à-dire comme une continuité existante par elle-même et régie par des lois immanentes, qui tâche de concevoir la vie de l'esprit comme un tout, eu égard aux généralités qu'elle présente » (p. 212).

Cette conception des sciences de la nature, qui comprend aussi la psychologie, lorsqu'elle est traitée au point de vue général, des notions abstraites, annihile complètement l'ancienne opposition entre les sciences de la nature et celles de l'esprit, et laisse le champ libre pour une autre distinction logique, les sciences qui s'occupent du général ou les sciences de la nature et les sciences qui s'occupent du concret ou de l'individuel, les sciences historiques; car « il n'y a que ces deux façons de considérer les choses, au point de vue du général et à celui du particulier; un troisième point de vue est impossible » (p. 299).

Les sciences naturelles, dans cette extension que leur donne M. Rickert, ne peuvent s'occuper, selon lui, que des relations générales et abstraites entre les phénomènes, tant physiques que psychiques. Elles ne peuvent jamais étudier la réalité elle-même et « la limite de la formation des notions dans les sciences naturelles, limite que ces sciences ne peuvent jamais dépasser, est donnée précisément par cette réalité empirique elle-même » (p. 239).

Au contraire, l'histoire a pour but de concevoir et de saisir cette réalité dans sa forme vivante et individuelle.

Le fondement logique de cette distinction se trouve dans le principe rapporté plus haut, que l'esprit ne peut prendre connaissance des choses que de deux façons : au moyen des notions générales ou au moyen des perceptions individuelles. La première de ces deux façons donne naissance aux sciences de lois (sciences naturelles dans le sens étendu rapporté plus haut), et le second aux sciences historiques. Pour bien rendre la pensée de l'auteur, reproduisons encore quelques passages : « La réalité, nous dit-il, devient nature lorsqu'on la considère au point de vue général ; elle devient histoire lorsqu'on la considère au point de vue individuel » (p. 254). « Toute réalité est donc histoire » (p. 257). « Sous le terme d'histoire, nous comprenons toute formation individuelle, et non seulement ce que l'on désigne communément sous ce terme » (p. 286). « L'entière réalité empirique dans laquelle nous vivons doit être considérée comme un procédé historique, qui change continuellement » (p. 276). (Sur la dernière phrase : « qui change continuellement » nous ferons les observations nécessaires un peu plus bas).

Cette façon de comprendre l'histoire nous semble un peu forcée. Elle étend cette notion bien au delà de ce qu'elle doit comprendre en réalité ; car elle laisse de côté l'élément caractéristique de l'histoire, son développement dans le temps, pour n'appuyer que sur la nature individuelle de ses phénomènes qui n'est pourtant qu'une conséquence précisément de leur transformation dans le courant du temps.

Mais M. R. devait arriver à cette solution, aussitôt qu'il part d'un critérium logique, pour établir la distinction qui existe en effet entre les deux grands modes de conception du monde. Le critérium logique étant subjectif, il ne peut servir de base à une distinction entre les phénomènes extérieurs, objectifs, que la nature présente à notre perception. Le critérium doit être aussi objectif, cherché dans la nature différente des phénomènes étudiés et non dans les conceptions que ces phénomènes éveillent dans notre entendement. Il est vrai que la science est une opération de notre esprit ; mais ce

dernier n'étant que le reflet de la raison des choses dans notre propre raison, ce sont toujours les choses qui doivent déterminer la façon dont l'esprit prend connaissance de la réalité extérieure. *Ce n'est pas l'esprit qui introduit l'idée du général dans les phénomènes qu'il étudie; cet élément existe, et l'esprit ne fait que le constater. Ce n'est pas non plus l'esprit qui conçoit l'individuel; l'individuel lui est aussi imposé par les formations de la réalité.*

Si nous considérons donc les phénomènes, qu'elle est la différence qui nous frappe tout d'abord? c'est que certains d'entre eux ne sont pas modifiés par l'intervention du temps, et se répètent sans changement dans le courant des âges; tandis que d'autres se modifient continuellement, étant toujours différents aujourd'hui de ce qu'ils étaient hier. Les premiers, se répétant sans cesse, constituent en définitive, pour chaque phénomène, un seul et même type qui peut être reproduit par une seule expression de la pensée — la même pour tous — par une loi. Au contraire, les phénomènes qui changent par suite de l'intervention du temps, sont tous distincts les uns des autres; ils ont une forme individuelle qui ne se laisse plus emprisonner dans la formule des lois. Ce qui donne naissance à l'histoire c'est l'intervention du temps, comme élément modificateur. Sans cette intervention l'histoire ne saurait être pensée. *Ce n'est donc pas la connaissance de l'individuel par lui seul qui détermine la connaissance historique, mais bien celle des transformations que le temps impose aux phénomènes de la réalité.* Il ne saurait y avoir de conception historique sans intervention du temps. C'est cette intervention qui individualise les phénomènes, car, comme ils ne se produisent qu'une seule fois dans le cours des âges et ne se reproduisent plus jamais, il est évident que nous avons affaire à des formations uniques, individuelles. L'individuel donc, dans la conception historique, est une conséquence de l'intervention modificatrice du temps. Mais l'individuel peut provenir encore d'autres sources. Par exemple dans l'art, il est le produit de l'originalité de l'artiste; dans les éléments géographiques — les cours d'eau, les villes — il est une conséquence de leur constitution particulière. L'histoire ne s'occupe point de ces différents genres de phénomènes individuels; *elle n'étudie que l'individuel produit par les transformations du temps.*

D'ailleurs M. R. lui-même ne peut faire autrement que d'abandonner son principe trop absolu et concéder au temps le rôle qui lui incombe dans la production de l'histoire. Nous ne voulons citer de son ouvrage que quelques passages, où l'intervention du temps dans l'histoire est admise explicitement ou implicitement : « La matière

pondérable lorsqu'on considère les masses d'atomes comme des condensations de l'éther, comparée à l'éther lui-même n'est qu'un procédé historique qui *éventuellement possède un commencement et une fin* comme toute chose particulière dont il pourrait exister une histoire (p. 275). L'entière réalité dans laquelle nous vivons doit être considérée comme un *procédé historique qui change continuellement* (p. 276). Des motifs que nous supposons connus, éveillent le problème de la constance des espèces et par là un *point de vue historique se pose, notamment la question* de *l'origine des espèces dans la biologie.* Il n'était que très naturel que l'on réfléchît au caractère historique de la matière vivante, et en effet, il est aujourd'hui très commun de considérer le monde vivant comme un procédé historique qui *a dû avoir un commencement et probablement aura aussi une fin* (p. 281). On pourrait penser que des représentations des volitions ou des sentiments *n'ont pas toujours* existé et que l'on s'enquiert de *leur histoire* (p. 286). « L'exposition des recherches de cette nature doit posséder la forme d'une *recherche historique*, c'est-à-dire *qu'elle raconte ce qui est arrivé dans les temps antérieurs* (p. 277). Enfin reproduisons le passage le plus caractéristique qui montre qu'évidemment, dans la pensée de M. R., le temps joue un rôle dans l'histoire. « Une science qui ne s'occupe pas de ce qui est attaché à un espace ou à un temps quelconque, mais rien que de ce qui a une valeur pour tout espace et pour tout temps, malgré sa haute importance, ne saurait épuiser notre besoin de savoir. Car enfin nous désirons connaître aussi ce qui se passe en réalité, ici ou là, maintenant ou alors *et ce qui s'est passé précédemment dans le monde*; *comment étaient les choses et comment elles sont devenues ce qu'elles sont*? Une réponse à de pareilles questions ne peut être donnée que par une science complètement différente de l'autre (p. 250) ».

Mais si M. R. admet le temps comme un élément essentiel de l'histoire, alors son point de vue logique, qui considère l'histoire comme la connaissance de l'individuel, est ébranlé. Car enfin, comme procédé de connaissance, de prise de possession des phénomènes par l'esprit dans les deux seules formes de perception que ce dernier puisse employer pour y arriver, le temps est un élément absolument indifférent; on peut parfaitement percevoir l'individuel indépendemment du temps, et voilà pourquoi aussi M. R. nous dit que toute réalité, toute formation individuelle est de l'histoire. Si l'individuel constitue l'histoire, quel besoin a celle-ci du temps pour exister, et comment expliquer alors le rôle que M. R. accorde tout de même à cet élément dans la constitution de l'histoire?

Mais il n'y a rien de plus convaincant pour l'existence d'une

vérité que la contradiction dans laquelle tombent les plus puissants esprits, aussitôt qu'ils passent à côté, et cette contradiction de l'éminent logicien prouve, mieux que tout autre argument, le bien fondé de notre théorie.

M. Rickert se trompe encore, croyons-nous, lorsqu'il pense que ni le temps ni l'espace ne sont nécessaires à la perception des lois générales. Ainsi il dit que nos notions générales (les lois) doivent être formées de telle sorte qu'elles puissent s'appliquer à toute formation de l'univers ; elles doivent donc être *indépendantes de l'élément de l'espace*, et il en est exactement de même de celui du temps. Le contenu d'une notion qui doit servir à concevoir la totalité de l'univers, ne doit rien contenir qui puisse s'attacher au temps (p. 64). Les lois en effet ne peuvent exister si elles n'ont pas une valeur éternelle, c'est-à-dire si elles ne sont pas indépendantes de l'élément du temps. Quant à l'espace il ne peut être exclu de la conception ; car tout phénomène ne peut avoir lieu que sur un espace et cela même pour les phénomènes intellectuels qui ont pour siège le cerveau de l'homme. Faire abstraction du temps est une chose possible, attendu que cet élément n'est pas essentiel pour les phénomènes qui se répètent, mais faire abstraction de l'espace est absolument impossible soit pour les phénomènes de répétition soit pour ceux de changement. Nature, dans le sens étendu du terme, et histoire donnent naissance à leurs phénomènes toujours sur un espace ; mais pour l'histoire, le temps joue un rôle transformateur et par conséquent essentiel ; pour la nature, le temps ne donne que la possibilité de la perception. Le temps est donc pour l'histoire un élément dont on ne peut faire abstraction, tandis que pour formuler les lois naturelles, cette abstraction s'impose. Ceci ne veut pas dire que le temps n'est pas un élément tout aussi nécessaire à la production des phénomènes naturels ; mais cet élément n'exerçant aucune influence modificatrice sur les phénomènes qui se répètent, on peut en faire abstraction, lorsqu'il s'agit de formuler des lois. Ainsi la révolution de la terre autour du soleil et sa rotation autour de son axe ont besoin de certains intervalles de temps pour pouvoir s'accomplir ; mais pour formuler les lois qui régissent ces deux mouvements de notre planète, le temps n'a pas besoin d'être pris en considération.

Des deux grandes formes sous lesquelles apparaissent les phénomènes de l'univers, l'espace ne saurait jamais être éliminé de notre pensée, puisque tout phénomène s'accomplit dans un espace ; l'espace est la base inébranlable de tout ce qui existe, il est le fondement de tout l'univers.

Le temps joue un rôle un peu moins compréhensif. C'est un cours

d'eau qui roule ses ondes dans le sein de l'espace, et transporte tous ses phénomènes, mais qui n'en dissout qu'une partie, ceux qui constituent l'histoire. Nous admettons donc la théorie de M. R. qui distingue les sciences naturelles, dans le sens étendu, rapporté plus haut, comprenant aussi les sciences de l'esprit, ou du général, et les sciences historiques, ou de l'individuel; mais nous caractériserons autrement ces deux modes de conception de l'univers. Les sciences naturelles sont, pour nous, celles qui s'occupent des phénomènes *de répétition qui ne dépendent par de l'élément du temps* et deviennent par là éternels et donc généraux; les sciences historiques s'occupent des phénomènes *qui se transforme sous l'action du temps* et qui par là deviennent individuels.

Le rôle que le temps joue à l'égard des phénomènes leur donne seul le caractère général ou individuel. Il est indifférent par exemple pour la conception des lois, si les phénomènes sont généraux ou individuels quant à l'espace; il suffit qu'ils soient, dans l'un et dans l'autre cas, éternels. Par exemple l'inclinaison différente des axes des planètes sur le plan de leur orbite —pour la terre de 23 degrés, pour Jupiter presque verticale et presque horizontale pour Vénus — sont des phénomènes absolument individuels quant à l'espace, puisqu'ils ne s'y rencontrent chacun qu'une seule fois. Pourtant on parle, et à bon droit, de la loi des saisons sur chacune de ces planètes, parce que cette inclinaison étant constante elle donne lieu à une répétition éternelle des phénomènes, répétition formulée par la loi.

En dehors de ces deux grandes questions relatives l'une au manque de fondement de la division des sciences, en sciences de la matière (naturelles dans le sens restreint, ancien de ce terme), et en sciences de l'esprit, et l'autre à la conception de l'histoire comme un des deux grands modes de conception du monde. M. R. était amené à toucher aussi aux rapports de la sociologie avec l'histoire.

L'auteur considère la sociologie comme une science naturelle *lato sensu*, dont l'objet est la recherche des lois qui régissent les phénomènes sociaux, donc une science qui tâche de percevoir l'élément général dans les phénomènes que présente la société humaine. La sociologie ne saurait être une science de l'individuel, elle ne saurait donc jamais être confondue avec l'histoire. M. R. exprime avec beaucoup d'énergie, sa conviction à ce sujet. Il dit que « quoique la société soit un élément historique d'un degré supé-

1. Nous employons ce terme à la place de celui de *phénomènes coexistants* qui se trouve dans nos *Principes fondamentaux*, et qui a soulevé quelques critiques, quant à son extension sur les phénomènes le long du temps.

rieur, la vie sociale qui intéresse l'histoire saurait d'autant moins être confondue dans la notion de sociologie, que cette division est devenue davantage science naturelle, c'est-à-dire que ses notions ont acquis une valeur plus générale. Il faut donc faire une distinction entre une exposition scientifique naturelle et une exposition historique de la société humaine, tout aussi bien qu'il faut en faire une entre la biologie comme science naturelle et la biologie historique. Si nous ne pouvons rien objecter contre une sociologie traitée comme science naturelle, nous soutenons avec force l'impossibilité d'une histoire conçue dans le même esprit, c'est-à-dire que la sociologie ne peut jamais remplacer l'histoire. La sociologie doit donc être combattue de la façon la plus décidée, aussitôt qu'elle élève la prétention d'être la seule science de la vie sociale de l'homme et surtout d'être une science historique » (p. 294).

Nous avons soutenu la même idée à notre point de vue, différent comme on l'a vu de celui de M. R. Nous avons aussi admis que tant qu'il n'est question que de faits coexistants, c'est-à-dire de faits de répétition, la sociologie peut parfaitement formuler des lois. Mais aussitôt qu'il s'agit de faits sociaux successifs et donc individuels, les lois sociologiques portent à faux. Les lois de succession formulées par les sociologues ont un caractère tout à fait insolite : ce sont des généralisations, des modes de succession, des séries d'événements analogues, le produit d'abstractions recueillies sur ces séries. Le théoricien de cette façon de procéder des sociologues pour établir leurs lois, M. Lamprecht, formule le principe suivant : « L'on peut réduire les séries de faits parallèles, par l'isolement de leurs éléments, à un contenu identique et considérer ce contenu comme l'essence de ces séries. C'est absolument le même procédé de la pensée scientifique que celui qu'elle applique aussi dans les sciences naturelles. » Nous avons critiqué cette façon de voir, en observant que par la généralisation des séries, on efface précisément leur caractère historique, particulier, individuel pour chacune d'elles, et que plus cette généralisation est étendue, d'autant moins elle ressemble aux séries dont elle a été abstraite. La raison pour laquelle la généralisation peut arriver à formuler des lois *vraies* sur les faits qui se répètent est que ces faits sont *semblables*, ou pour mieux dire *identiques*, tandis que les séries historiques étant toutes *dissemblables* et que leur différence constituant précisément leur partie essentielle, la

1. *Was ist Kulturgeschichte*, dans la *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896-97, p. 84.

négligence de cet élément différenciel, dans le fait de généralisation, enlève aux séries leur caractère spécifique, et les lois obtenues par ce procédé ne sont plus que des *flatus vocis*.

M. Lucien Arréat, dans la critique de mon ouvrage, admet *en un sens* la justesse de cette remarque, et reconnaît que l'historien se trouve dans la nécessité de localiser et d'individualiser les actions humaines qui sont la matière de l'histoire; mais il prétend que j'exagère la portée de cette observation; que s'il est juste de condamner les essais des sociologues, lorsqu'ils cherchent un fait dominant en fonction duquel tous les autres doivent varier, tâchant ainsi de trouver un fait qui domine toute l'histoire, il n'est pas déraisonnable de s'appliquer à dégager des évolutions partielles, des séries sociologiques; il se pourra que les moments principaux d'une série sociologique se trouvent réalisés dans des séries historiques différentes. Il se pourra aussi qu'une série historique déterminée présente en un plus haut relief quelque aspect particlieru d'évolution dans l'ordre intellectuel, économique, juridique, etc. Pourquoi serait-il interdit au sociologue de marquer ces évolutions et ces moments à travers la suite de l'histoire? C'est de vérités de cette nature — il n'importe guère qu'on les nomme *faits* ou *lois* — que la sociologie est faite en derniere analyse ou doit être faite [1].

M. Arréat semble croire qu'entre la sociologie et l'histoire il ne s'agit que de plus ou de moins. Nous ne croyons pas que ses concessions satisfassent les sociologues. La prétention de ces derniers est bien plus grande. La sociologie veut être une science et c'est au nom de la science qu'elle combat les procédés usités jusqu'ici par les historiens, pour établir la vérité sur les faits passés. Elle prétend que l'histoire doit absolument être basée sur des lois de développement, car il ne saurait y avoir de sciences sans lois, et elle veut trouver ces lois dans la généralisation des séries historiques. C'est une question de principe, une question fondamentale qu'il s'agit de trancher, et non de concéder à la sociologie le droit de spéculer, quand elle le trouverait bon, sur les données de l'histoire par des remarques de caractère plus général. L'histoire est-elle ou n'est-elle pas une science, malgré son incapacité à formuler des lois, et doit-elle attendre que le caractère scientifique lui soit octroyé par la sociologie, au moyen des séries sociologiques, recueillies par l'abstraction sur les séries historiques? Voilà le véritable fond du débat que nous avons engagé dans notre livre. Nous avons raison ou nous ne l'avons pas. Dans cette question, très clairement posée, il ne

1. Ci-dessus, p. 190.

saurait y avoir lieu à des réserves ni à des concessions. Tout ou rien : voilà la seule solution.

Or nous soutenons avoir démontré, non seulement en principe l'impossibilité de la généralisation des séries historiques, mais encore, par une analyse minutieuse de toutes les lois sociologiques formulées jusqu'à présent, que toutes — mais absolument toutes — ne sont que des généralisations arbitraires. Tant que ma démonstration *qui repose sur des faits*, ne sera pas renversée ou ne pourra point parler de séries sociologiques ni de lois de développement sur lesquelles il faudrait constituer l'histoire-science. M. Arréat confond les choses lorsqu'il soutient que « l'historien se verrait aussi contraint, pour établir ses séries, de négliger certaines différences qu'il juge secondaires », et lorsqu'il montre que moi-même « j'ai recommandé de trier les faits qui méritent seuls d'être pris en considération, dans la masse de ceux qui constituent le passé humain ». Trier les faits, cela veut dire choisir, entre les faits innombrables que le passé présente, ceux-là seuls qui ont une importance historique; *mais ces faits sont pris dans leur entier*, ils ne sont pas dépouillés de leurs parties caractéristiques, pour pouvoir être résumés, par l'opération de la généralisation, dans les lois du développement.

L'individuel qui est l'élément essentiel de l'histoire s'oppose à la généralisation. Il ne saurait s'y soumettre que sous peine de perdre son caractère, et de ne plus être de l'histoire. M. Rickert dit aussi que « l'histoire au contraire ne peut jamais chercher à ranger son matériel dans un système de notions générales qui est d'autant plus parfait qu'il contient moins d'éléments de la réalité elle-même » (p. 255).

Il est même d'avis « que même en sociologie, c'est une question très discutable s'il est possible d'arriver jusqu'aux notions de lois, auxquelles on pourrait reconnaître une valeur supérieure à l'empirique; car en général, le procédé des sciences naturelles aura d'autant plus de chances de réussir, que la notion sous laquelle se place le matériel est étendue, et il sera d'autant plus difficile d'arriver à des notions de lois, que l'historique (l'individuel) que l'on veut traiter d'après le principe des sciences naturelles, sera plus haut placé » (p. 288).

Et pourtant il y a des lois en histoire! On peut formuler des principes généraux, *indépendants du temps* — caractère essentiel pour l'existence d'une loi — dont dépend la production des séries historiques qui se développent dans le temps. « De pareilles généralités doivent exister en histoire, attendu que toutes les forces de la

nature, tant celles qui soutiennent la coexistence (qui produisent les faits répétés) que celles qui déterminent le développement, manifestent leur action par des régularités qui ne sont pas soumises à l'action du temps et qui ne souffrent aucune exception, donc par des lois. Ces régularités éternelles constituent les lois abstraites, tant celles de la répétition que celles de la succession. Mais ces lois, manifestation des forces, pour donner naissance aux phénomènes, doivent s'incorporer dans des circonstances, car les faits de répétition ainsi que les faits successifs ne sont que le produit des forces et par conséquent de leur mode de manifestation, des lois, à travers les circonstances de l'existence. Lorsque ces circonstances sont permanentes et ne changent pas avec le temps, l'action des forces, formulée par les lois abstraites, donne naissance aux lois concrètes qui régissent les faits; quand les lois abstraites s'incorporent dans des circonstances qui changent par l'intervention du temps, on n'obtient plus des lois, mais bien des séries historiques uniques et particulières [1] ». Comme exemple d'une pareille loi de développement citons la suivante :

Tout développement s'accomplit par le haut, c'est-à-dire par les éléments supérieurs de l'existence. Pour les sociétés humaines, cette loi prend la forme :

Tout développement s'accomplit par le haut et de haut en bas. C'est une loi absolument générale qui se retrouve chez tous les peuples et à toutes les époques de l'histoire; mais cette loi ne donne pas naissance à des lois concrètes de production des faits historiques; mais bien seulement à des séries différentes de faits, aux diverses époques et chez les différents peuples de la terre. Voilà le seul domaine où la sociologie peut toucher à l'histoire. Pour le reste, la sociologie doit se borner à l'étude des lois des faits sociaux de répétition.

Nous sommes heureux de pouvoir apporter à l'appui de nos idées celles du savant professeur de Fribourg. M. Rickert dit aussi que « nous devons nous rendre bien compte du fait que la construction logique d'une exposition qui nous dit que les premiers êtres vivants furent les amibes, qui furent suivies par les moréades, puis par les blastéades, etc., se distingue en principe de la construction logique d'idées qui disent que, dans l'immense quantité des êtres, ceux-là seuls peuvent se conserver qui s'adaptent le mieux au milieu, circonstance qui explique la finalité des organismes. *Les lois de développement ne nous disent rien sur le développement lui-même.* On

1. Les *Principes fondamentaux de l'histoire*, par A.-D. Xénopol, p. 192.

devrait penser que la biologie, comme science naturelle, nous fait connaître toutes les lois qui régissent la vie des organismes, et que pourtant nous ne savons que très peu de choses sur l'histoire de ces organismes. Et par contre, on pourrait connaître l'histoire de la vie sur la terre, sans connaître les lois biologiques. Au point de vue logique, il faut distinguer entre la biologie comme science naturelle et la biologie historique » (p. 291). L'histoire se trouve exactement dans le même rapport vis-à-vis de la sociologie. Cette dernière ne peut formuler que les lois abstraites du développement, analogues aux lois biologiques; jamais des lois de manifestation des faits historiques eux-mêmes. Mais bien entendu que, de même que la biologie pour établir ses lois de développement, a besoin de spéculer sur le développement des êtres, la sociologie, pour formuler les lois de développement des sociétés humaines, se trouve dans la nécessité de spéculer sur le développement de l'humanité. Il nous semble que par ces considérations les domaines de la sociologie et de l'histoire sont délimités d'une façon précise.

Finalement, montrons encore un point sur lequel nous tombons d'accord avec M. Rickert, dans les *Principes fondamentaux*, en traitant de la méthode appliquée en histoire. Nous avons cherché à démontrer que ni l'induction ni la déduction ne sont applicables pour l'établissement de ses vérités; que l'histoire doit user d'un procédé différent, et remplacer la conclusion du général au particulier ou du particulier au général, par la conclusion du particulier au particulier, méthode qui n'a jamais été prise en sérieuse considération par les logiciens. Nous n'avons pas osé exprimer un desideratum qui se pressait sous notre plume, notamment que la logique, telle qu'elle a été traitée jusqu'à présent, comme logique déductive (Aristote), et logique inductive (Bacon et Mill), n'épuise pas tout le champ des spéculations logiques et qu'il faudrait ajouter, à la logique du général, la logique de l'individuel. M. R., avec son autorité de logicien, complète notre pensée. Il dit, sans ambages, que « la logique n'a considéré jusqu'à présent que les sciences qui poursuivent une exposition du général et n'a pas remarqué ce qui doit être perdu dans une pareille exposition. Comme la logique, à peu d'exceptions près, n'a considéré jusqu'à présent que le procédé scientifique qui absorbe le particulier dans le général, elle devait fatalement se développer d'une façon unilatérale comme logique des sciences naturelles. Dans quel sens faut-il chercher le complément de cette unilatéralité « ce sera l'objet de nos considérations postérieures » (p. 248).

L'analyse du livre de M. Rickert et les réflexions qu'il nous a sug-

gérées ont servi à établir les vérités suivantes, d'une importance capitale, pour élucider le caractère et la nature de l'histoire.

1° Les sciences ne se distinguent pas en sciences des corps matériels et sciences de l'esprit, mais bien en sciences naturelles, y compris celles de l'esprit qui traitent des phénomènes de répétition, et en sciences historiques, y compris celles des corps matériels, qui traitent des faits qui changent.

2° Les premières sont seules aptes à formuler des lois de production des phénomènes; les secondes ne peuvent enregistrer que des lois abstraites de l'action des forces naturelles qui, incorporées dans les faits réels, donnant naissance aux séries historiques, uniques et particulières.

3° La sociologie, comme science naturelle s'occupant des faits sociaux de répétition, peut formuler les lois de production de ces faits. Pour les faits changeants, elle ne peut formuler que les lois abstraites de l'action des forces historiques naturelles, et laisser l'exposition des séries historiques des faits successifs, changeants et individuels, à l'histoire.

4° Dans l'étude des faits historiques, individuels, on ne saurait appliquer ni la méthode de la déduction ni celle de l'induction, mais bien une méthode nouvelle qui n'a pas été encore clairement exposée par la logique, et qui doit compléter cette science.

A. D. Xénopol.

Jassy.

NOTES ET DISCUSSIONS

LA DROITE TRANSFINIE

Monsieur et cher Directeur,

Voici deux fois, en deux ans, que la discussion des antinomies mathématiques amène, dans votre *Revue*, la citation d'un article que j'ai publié ailleurs en 1894 [1]; mais, chaque fois, ceux qui m'ont fait cet honneur ont exprimé ma pensée sous une forme dont je ne voudrais pas endosser complètement la responsabilité :

« Si l'on traduit géométriquement une telle conception (celle du nombre transfini de G. Cantor), comme l'a fait d'ailleurs M. Paul Tannery, on arrive à affirmer qu'une droite AB, d'extrémités fixes, peut être telle qu'en portant l'unité de longueur sur cette droite à partir d'une extrémité, on n'arrivera jamais à l'autre ». (*Rev. phil.*, nov. 1898, p. 476 : MM. Evellin et Z.)

« Traduit en termes géométriques, cela (la conception du nombre transfini) signifie, comme l'a dit nettement M. Paul Tannery, qu'une droite AB, etc. » (*Rev. phil.*, avril 1900 : M. Dunan.)

Ce que je tiens à faire remarquer, c'est que le concept d'une telle droite est très antérieur aux spéculations de G. Cantor, et que si, pour le désigner, j'ai emprunté un terme au vocabulaire du mathématicien de Halle, je n'ai voulu marquer ainsi qu'une analogie, non point une identité logique.

Dans mon article de 1894 en effet, je me suis attaché à prouver l'existence chez Aristote (*Phys.*, III 206 B) et chez Simplicius de ce concept de la droite *transfinie*, comme je l'ai appelée. J'aurais pu, tout aussi bien, poursuivre l'histoire de ce concept pendant le moyen âge, et reprendre, au lieu du mot *transfini*, le terme scolastique d'*infini cathétique* [2] ou *catégorématique*. Mais je me proposais surtout de faire ressortir que la négation du concept en question correspond à une affirmation que Kant aurait appelée un *jugement synthétique a priori*, que les mathématiciens qualifieront plutôt aujourd'hui de *postulat*, mais qui, en tous cas, me paraît absolument indémontrable.

J'ai bien dit, à la vérité, que, *in concreto*, le concept d'une droite transfinie équivalait à celui du nombre transfini, tel que G. Cantor

1. *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1894, p. 465-472.
2. Thomas de Bredwardin.

l'a construit abstraitement; mais si l'analogie de ces deux concepts suffit à montrer que ce n'est point tout à fait à juste titre qu'on qualifie le *transfini* d'*infini nouveau* [1], je n'irais point pour mon compte, jusqu'à parler de traduction géométrique. Je serais, en effet, assez embarrassé pour prouver que la traduction est fidèle; d'un autre côté, la construction abstraite de G. Cantor garde sa valeur propre, même pour qui admet, ainsi que je le fais d'ailleurs sans réserves, le postulat niant la droite transfinie.

Et inversement, j'estime qu'on pourrait, sans commettre aucune faute logique, rejeter le dit postulat et, tout en même temps, la construction du nombre transfini. Si connexes que soient les deux questions, elles n'en demeurent pas moins indépendantes l'une de l'autre, en tant que le concret est et sera toujours indépendant de l'abstrait, et réciproquement.

Si j'insiste à cet égard, c'est que MM. Evellin et Z. ont cru trouver, dans le concept d'une droite transfinie, une contradiction dont ils ont argué contre celui du nombre transfini. La contradiction existerait-elle, ils n'auraient, à mon sens, rien gagné contre G. Cantor; la thèse que j'ai soutenue, bonne ou mauvaise, ne peut ni confirmer ni compromettre la sienne.

Quant aux arguments, d'apparence mathématique, qui ont été mis en avant pour faire ressortir la contradiction prétendue, j'aurais préféré les passer sous silence, car je n'y puis voir qu'une *ignoratio elenchi*; mais, puisque j'ai été amené à les mentionner, j'aurais peut-être mauvaise grâce à me dérober devant eux.

Que l'hypothèse des droites transfinies oblige à refaire toute la théorie des triangles semblables (établie pour des droites finies), c'est ce que je ne puis voir; il est bien clair, par contre, que, puisqu'il n'y a point de rapport fini entre une droite transfinie et une droite finie, il y aurait lieu de refondre cette théorie pour les triangles à côtés transfinis; plus généralement, il faudrait même constituer la géométrie du transfini. Mais je n'ai pas à me charger de cette tâche, dans laquelle je ne vois, pour mon compte, pas plus d'intérêt que de difficulté réelle; j'ai le droit d'attendre que l'on me prouve l'impossibilité de constituer cette géométrie sans contradiction logique.

Que, dans un triangle ayant deux côtés transfinis et un côté fini, les relations numériques valables entre côtés finis n'existent plus, ce n'est certainement pas là qu'on peut trouver un tel exemple de contradiction. Est-ce que les mêmes relations subsistent dans un triangle ayant deux côtés finis et le troisième infiniment petit?

Y a-t-il davantage contradiction à considérer l'angle compris entre deux côtés transfinis et opposé à un côté fini? Cet angle, disent MM. Evellin et Z., ne sera pas nul, et cependant il n'aura aucune tan-

1. Georg Cantor a été, au reste, le premier à faire remarquer que ses conceptions concordaient avec la doctrine scolastique de l'infini.

gente trigonométrique. Il est bien aisé de répondre que cet angle et sa tangente seront des quantités transfiniment petites.

Ceci dit *pro domo mea*, permettez-moi, Monsieur et cher Directeur, d'ajouter encore quelques mots au sujet de la polémique dont les idées de G. Cantor viennent d'être l'objet dans la *Revue*, quinze ans après que j'ai essayé, le premier, de les faire connaître à vos lecteurs. Peut-être cette polémique, pour ce qui concerne le transfini, est-elle encore prématurée. En fait, G. Cantor essaie (car il poursuit toujours ses travaux) de constituer un algorithme nouveau sans paraître se préoccuper des applications qu'il peut recevoir, applications dont le domaine mathématique est, je crois, bien reconnaissable d'avance pour les initiés, et comporte une démarcation spéciale. S'il parvient à abréger des démonstrations de vérités connues et à faciliter l'invention de nouvelles vérités (sur les relations entre quantités finies), le transfini s'introduira en mathématique, comme l'infiniment petit s'y est introduit, sans qu'il ait besoin d'une justification logique. Celle-ci viendra après coup, et résultera de la concordance entre la nouvelle méthode et les anciennes. Si, au contraire, les travaux de G. Cantor n'aboutissent point à des applications utiles, sa doctrine du transfini sera condamnée à l'oubli, comme tant d'autres essais, non moins ingénieux, d'ouvrir de nouvelles voies en mathématiques.

Il est, au contraire, une théorie géométrique moderne qui a déjà complètement fait ses preuves, mais dont l'importance au point de vue philosophique n'a point, jusqu'à ce jour, attiré toute l'attention qu'elle me semble mériter. C'est la théorie qui sert de base à la géométrie projective [1] et dans laquelle le zéro et l'infini ne sont que des valeurs numériques particulières, dont l'attribution à tel ou tel point de l'espace est absolument arbitraire. D'après cela, l'infini spatial apparaît comme une conception purement subjective, et l'existence du nombre infini actuel n'est ni plus ni moins discutable que celle de tout nombre fini. N'est-ce point la peine d'éprouver sérieusement la légitimité de pareilles conclusions?

Veuillez, etc.

Paul Tannery.

L'HYPNOTISME ET LA PSYCHOLOGIE MUSICALE

M. Albert de Rochas vient de rendre un véritable service à la psychologie en publiant le compte rendu d'expériences très curieuses qu'il a eu la bonne fortune de faire sur un de ses « sujets ». Une partie de ces

1. Voir *Revue philosophique*, octobre 1898, pages 438-439.
2. Albert de Rochas. *La musique et le geste.*

expériences intéressera ceux qui prennent ou se laissent donner le nom d'occultistes. On sait assez d'ailleurs que M. de Rochas s'est depuis longtemps résigné à laisser sourire les incrédules.

Nous n'en sommes que plus à l'aise pour dire tout l'intérêt dont est digne la partie « psychologique » de son livre et tout le progrès que peut en attendre la psychologie musicale, le jour où ses expériences, reprises par d'autres, et sur d'autres sujets, auront amené des résultats semblables.

Ce qu'est la psychologie musicale, chacun le sait ou le devine. Un peu de réflexion, d'autre part, suffit à convaincre que tout art, s'il est une source de plaisir, à une autre destination que de plaire. Si le rôle social de la musique est de délasser ou de divertir, il est un genre d'action social auquel la musique a le droit de prétendre. L'expérience prouve, qu'en de certaines conjonctures, la musique est un moyen de faire vibrer les cœurs à l'unisson. Je rappelle la « métaphore » et que le nom de métaphore lui est on ne peut plus indûment appliqué.

La musique est quelque chose de plus que « l'art de greffer des successions sonores cohérentes sur des suites de simultanéités sonores concordantes » ainsi qu'il nous est arrivé de l'écrire ailleurs. Qu'est-elle? Un art d'exprimer des états d'âme du type affectif, ou émotionnel.

Voilà ce que nous affirmons. Voudra-t-on nous faire crédit de la preuve? D'autres, aussi bien, l'ont donnée avant nous. Voudra-t-on, maintenant, se ressouvenir que, chez l'enfant, toute émotion aboutit à un mouvement. L'enfant chez lequel un état affectif ne se traduit par aucun geste est, ou médiocrement ému, ou trop bien élevé pour laisser paraître ce qu'il éprouve. L'éducateur, que l'on y songe, est un maître de modération, de concentration, de retenue. Avoir de bonnes manières, c'est se montrer sobre de gestes. C'est quand on parle se tenir dans le médium, à égale distance, si l'on peut ainsi dire, des sons aigus et des sons graves. C'est encore, éviter les termes trop violents ou trop brutalement significatifs. Si l'on est ému et si l'on est de bonne compagnie on laissera l'émotion s'écouler goutte à goutte, on trouvera, pour l'exprimer, des termes bien choisis, mais soi-même, on restera impassible.

On sait les effets de la bonne éducation. A force de comprimer elle supprime, ce qui souvent, d'ailleurs, est un bien. Mais, à force de supprimer, elle dénature. Elle efface ces textes primitifs dont la lecture s'apprend sans maître et qu'il suffisait de lire pour pénétrer dans une âme d'homme. Il est, dès lors, un degré d'hypocrisie dont il faut, bon gré mal gré, que toute bonne éducation se résigne à rester inséparable.

A cette conclusion, une autre s'ajoute. C'est que la psychologie musicale a de grandes chances de rester longtemps « introspective ». Un « vieux psychologue », seul, la pourra commencer. En effet — et c'est ce qui a plaisamment contristé certain rédacteur de l'*Année Psychologique* — nos études sur les fonctions musicales, publiées ici même,

notre *Psychologie dans l'Opéra*, tous ou presque tous nos articles de critique, sont d'un « vieux psychologue ».

Ne nous attardons pas, dès lors, à démontrer, ce qui est l'évidence même : 1° que la psychologie subjective doit toujours précéder, 2° que la psychologie expérimentale objective ne peut pas toujours suivre. Aussi avons-nous longtemps pensé que nos recherches de psychologie musicale exciteraient, même chez plus d'un bienveillant, ce genre d'intérêt bien connu que tout sceptique éprouve, quand il sait être à la fois curieux et indulgent. Nous souhaitions, mais n'osions espérer davantage. Il nous arrivait parfois de regretter cette nécessité de recours au verbe à laquelle tant de gens se trouvent réduits, lorsque, se sentant émus, ils veulent le faire savoir aux autres. On nous avait conté que les pratiquants de l'hypnotisme excellaient à opérer de ces vivisections mentales dont l'effet le plus ordinaire et le plus inoffensif est d'abolir — momentanément — les résultats de la civilisation, de donner congé aux bonnes habitudes, de métamorphoser un sage en libertin, bref de rendre aux émotions toute leur éloquence physique. Il suffisait donc d'endormir un sujet, de lui faire entendre de la musique et d'observer ses attitudes. Supposez ces attitudes assez précises pour être notées, supposez-les en outre, dans leur précision, assez changeantes pour correspondre aux variations de la phrase musicale; — ce n'est pas tout encore, — supposez toute musique, non seulement la musique d'opéra, mais ce qu'en Allemagne on appelle la « musique pure », la musique sans parole, en état de produire des altérations ou dans la physionomie ou dans les poses ou dans les mouvements des membres, vous n'êtes pas loin, j'imagine d'avoir démontré ce dont, pour notre compte, nous sommes depuis longtemps convaincu, que l'art musical a pour effet de susciter des émotions. La psychologie musicale n'est décidément pas une science imaginaire. Nous en attestons les expériences faites par nous sur le sujet mis en état d'hypnose par M. de Rochas. Nous n'avons pas à les décrire, M. de Rochas s'en étant chargé. Disons seulement quelles sont les expériences auxquelles nous avons pris part, les seules dont les conclusions engagent notre responsabilité. Ces expériences ont toutes le même caractère. Elles consistent, par exemple, à provoquer une attitude de prière, puis à la faire suivre d'une attitude belliqueuse, par le simple passage de la *prière* de la *Muette* à la *Marseillaise*.

Ce sont là des morceaux connus. Le sujet était-il assez « endormi » pour ne s'en point souvenir? N'y avait-il pas simulation? Pour parer à cette objection, que nous n'avions point manqué de nous faire, nous avons souvent improvisé au piano des phrases musicales et déterminé les attitudes jugées préalablement par nous conformes à ces gestes.

Une phrase musicale se compose d'une suite de notes; d'une suite de rythmes; elle a son mouvement; elle a son timbre; elle a sa mesure. Sans varier la succession mélodique, faites varier, ou le timbre, ou la mesure, ou le mouvement, ou le rythme, obtiendrez-vous des variations

dans les attitudes? L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. L'hypothèse s'est réalisée sous nos yeux. N'est-il pas naturel, en effet, que l'expression d'une phrase musicale prenne sa source dans le caractère expressif propre à chacun de ses éléments?

Toutes ces choses, par nous abrégées, M. de Rochas les a dites. Même il les a « montrées » puisque son livre contient un nombre assez considérable de photographies. En supposant même que le cas de son « sujet » fût un cas tout à fait unique, son « unité » suffirait à justifier le succès du livre.

Or, convenons-en, le « sujet » en question n'a point son pareil. Nul ne l'égale pour la beauté des gestes, pour la soudaineté des attitudes, pour l'extrême mobilité de la physionomie, pour l'harmonie entre les mouvements du corps et ceux du visage. Toutefois, si d'autres sujets se rencontraient capables de répondre aux excitations musicales par des réactions motrices appropriées, quand bien même les réponses seraient hésitantes ou gauches, elles resteraient instructives. Le « sujet » de M. de Rochas est précieux pour les psychologues et pour les artistes, peintres, sculpteurs, comédiens. Nous connaissons d'autres sujets, plus lents à se mouvoir, et dans leurs mouvements d'une grâce douteuse. Il n'importe. La question n'est pas de savoir si l'on parle avec éloquence. Elle est de savoir si l'on parle avec exactitude. Qu'un sujet, pendant qu'on lui joue la *Berceuse* de Reber, joigne ses bras, les arrondisse, et les balance en mesure et avec précaution, ainsi, dans le *Pardon de Ploermel*, la pauvre folle Dinarah quand elle se figure bercer sa chèvre, c'est là l'essentiel [1]. Que le même sujet, questionné sur ce qu'il « voit » pendant qu'on exécute un morceau, se représente une scène en rapport avec celles dont la musique du morceau peut évoquer l'image, l'expérience a de quoi satisfaire. Voici par exemple Lina — c'est le sujet de M. de Rochas : — nous jouons la marche funèbre de la *Juive*. On l'interroge. « Que voyez-vous? — Une procession. — Une procession gaie ou triste? » Elle ne répond pas directement à ce qu'on lui demande, mais elle nous dit qu'elle voit s'avancer des femmes vêtues de blanc formant cortège. Au milieu du cortège, « l'une d'elles est étendue ». Ainsi, c'est bien une procession funèbre que voit le sujet, bien qu'il soit incapable de la définir. Il y a là, entre parenthèses, un curieux exemple de dissociation mentale, d'imagination opérant sans le concours de l'intelligence.

Le présent exemple met en évidence le pouvoir de la musique sur l'imagination visuelle. Il peut advenir en effet que les réactions motrices fassent défaut et qu'au lieu d'un « acteur » nous soyons en présence d'un « spectateur ». Cela dépend des sujets, de leur degré d'intelligence, de culture, de leur caractère normal. Un sujet dont la mise en état d'hypnose abolirait toute mémoire serait incapable de réagir, étant, par cela même, incapable de percevoir et de comprendre.

1. Nous ne citons à titre d'exemple, que des faits par nous constatés.

Les sujets soumis à nos expériences ont-ils tous réagi de la même manière sous l'influence d'une même excitation musicale? A cela nous avons presque déjà fait réponse. Et la réponse est négative. N'en soyons point surpris. La musique n'a jamais passé pour un art d'imitation. Or du moment où, n'imitant point, elle évoque ou suggère, il est à prévoir que la nature des images ou des mouvements sera en raison composée de la nature de l'excitant et de celle du sujet. De plus, et c'est un point digne de toute l'attention des psychologues, les phénomènes de conscience échappent à la loi d'impénétrabilité, les états affectifs peuvent se mêler les uns aux autres, non pas indifférement, mais selon certaines lois. La célèbre distinction de l'appétit irascible et de l'appétit concupiscible, toute vieille et même vieillie qu'elle soit, n'est pas entièrement à rejeter, tant s'en faut. Mais que ces deux appétits se réveillent simultanément sans se contrarier l'un l'autre, il n'est nullement impossible, et l'expérience est loin d'y contredire. L'amour et la haine tour à tour s'apaisent ou s'irritent. Cela revient à reconnaître, en d'autres termes, qu'une passion, sans changer d'objet ou plutôt de nature, peut changer de rythme. Et puisque le mot « rythme » vient de se rencontrer sous notre plume, demandons-nous en passant si ces mots italiens, familiers à tous les musiciens praticquant tels qu'*andante*, *adagio*, *agitato*, *largo* ne s'appliqueraient pas aussi bien à la langue des « mouvements de l'âme » qu'à celle d'un mouvement mélodique. Cette remarque faite, il est aisé d'établir par l'analyse musicale que d'une même phrase peut se dégager une double impression, une impression d'amour ou de haine, d'une haine ou d'un amour qui, selon les cas, s'abandonnent ou se compriment. Par exemple dans la célèbre phrase de Gounod :

Laisse-moi contempler ton visage..., etc.,

il entre de l'amour, de l'imploration, de l'impatience. Or un sujet en état d'hypnose sera plus sensible à l'un de ces éléments qu'à l'autre, la détachera et le mimera exclusivement. Ainsi s'expliquerait selon nous la diversité des réactions motrices, à la condition bien entendu que cette diversité n'allât point jusqu'à la contradiction. Un même texte musical comporte plusieurs interprétations différentes : mais ces interprétations ne sauraient être incompatibles. Il en est des états affectifs de l'âme humaine comme des idées de Platon : elles sont soumises à des lois d'attraction et de répulsion dont la connaissance est l'objet même de la dialectique. Il est une autre dialectique que celle des idées. Celle des états affectifs reste à faire. Elle aurait pour objet l'étude comparée des phénomènes du type irascible et des états du genre concupiscible. Elle se proposerait de rechercher quelles espèces de chaque genre peuvent aller de pair, quelles autres se repoussent. L'analyse des textes musicaux viendrait peut-être utilement en aide au psychologue. Plus encore que de cette analyse, le psychologue profite-

rait des expériences d'hypnotisme et de la diversité des attitudes provoquées par la phrase musicale.

Mais ne nous enchantons point d'un espoir dont, selon toute vraisemblance, la réalisation tardera, et sachons manquer de la témérité qu'il faudrait avoir pour annoncer l'entrée de la psychologie musicale dans sa période objective. Ce jour n'est pas encore près de venir. Pour qu'il vienne, il nous paraît indispensable : 1° que la psychologie de l'hypnotisme soit avancée au point de ne plus laisser de doute sur l'état de sommeil des patients. Où est le critère de ce sommeil? Il en est plusieurs que l'on invoque, mais on ne s'entend pas sur leur valeur; 2° que la valeur psychologique des attitudes corporelles soit fixée de manière à diminuer les divergences d'interprétation, encore trop fréquentes à l'heure actuelle et souvent irréductibles : 3° que le nombre des expériences dont nous avons esquissé la description se soit accru et en même temps le nombre des observateurs, de telle sorte qu'ayant été soumise à une critique préalable, la signification de ces expériences ne puisse plus raisonnablement être révoquée en doute.

La psychologie musicale est donc une science dont le progrès ne peut se faire que par le progrès d'autres sciences et celles-ci nous semblent encore assez incertaines, sinon dans leur objet du moins dans leur méthode. Et c'est pourquoi M. de Rochas a eu raison de ne pas attendre pour publier son livre, que des temps meilleurs fussent arrivés. Plus courageux que nous, il a rompu un silence que nous avions, par excès de scrupule, jugé prudent de garder. Grâces lui en soient rendues. Il ne serait pas bon que l'adage du droit romain *testis unus testis nullus* fût toujours pris au près de la lettre. Le champ de nos ignorances s'en trouverait démesurément agrandi : après tout les « choses vues » étant, le plus souvent choses qui, avant de se faire voir, se sont donné la peine d'être, ont toujours quelque droit à être constatées.

LIONEL DAURIAC.

REVUE CRITIQUE

LA PHILOSOPHIE D'AUGUSTE COMTE [1]

Ce n'est pas la première fois que M. Lévy Bruhl s'occupe du Positivisme et de son fondateur; déjà, en 1896, il avait fait à l'École Normale un cours sur le Comtisme dont le souvenir ne s'est pas effacé dans l'esprit des auditeurs; plus tard, en janvier 98, au moment où les fidèles de la rue Monsieur-le-Prince célébraient le centième anniversaire de la naissance du maître, il lui avait consacré, dans la *Revue des deux Mondes*, un magistral article, et, plus récemment encore, après avoir retrouvé parmi les papiers de Comte les lettres de Stuart Mill, il a publié, avec une introduction, la correspondance complète des deux philosophes. C'est assez dire qu'il est familier depuis longtemps avec la philosophie positive qu'il nous expose aujourd'hui dans un ouvrage d'ensemble.

Pour traiter le Comtisme, il avait le choix entre deux méthodes qu'il a lui-même appréciées et comparées. « Il est dit-il, deux façons différentes de concevoir l'histoire d'une doctrine. L'historien peut non seulement se replacer exactement comme il le doit, dans l'attitude mentale du philosophe qu'il étudie, et repenser après lui ses idées directrices, mais juger encore comme lui de l'importance respective des problèmes, sans se permettre de distinguer autrement que lui ce qui est secondaire de ce qui est essentiel. L'œuvre historique prend alors la forme d'une « monographie » ou d'une « biographie intellectuelle ». — Ou bien, tout en essayant de pénétrer au cœur du système, afin de le saisir dans ses principes, l'historien peut néanmoins se placer en dehors et au-dessus de lui, et tâcher de le situer dans l'évolution générale de la philosophie. »

Appliquée ici, la première méthode conduirait à considérer le *Cours de philosophie positive* comme simplement préparatoire au système de politique et à la religion de l'humanité. Comte pensait en effet, avec de Maistre, Cousin, Chateaubriand et tous les philosophes de son temps, que le grand problème posé par la Révolution était celui de la réorganisation sociale, mais tandis que ses comtemporains abordaient le problème de front et voulaient lui apporter des solutions immédiates, il se distinguait d'eux par ce trait, qu'il voulait réorganiser les opinions et les idées avant de réorganiser les institutions qui, à son avis,

1. L. Lévy Bruhl. *La Philosophie d'Auguste Comte* (Paris, F. Alcan, 1900).

en dépendent. — De là ses six volumes de philosophie des sciences, son Cours de philosophie positive, « préambule indispensable » sans doute, mais enfin « préambule » de son œuvre totale et qu'il conviendrait de n'étudier que comme tel.

M. Lévy Bruhl a préféré la seconde méthode, et c'était son droit strict d'historien philosophe; il a donc exposé et apprécié le Comtisme objectivement, dans ce qu'il a de plus général et de plus durable, et la conséquence logique de ce point de vue a été que la partie politique, celle que l'auteur jugeait capitale, a été négligée ou laissée au second plan, puisque, de l'aveu de tous, elle constitue aujourd'hui la partie la moins féconde et la plus caduque du système. — Au contraire ce qui a été étudié c'est la partie préliminaire, le « préambule indispensable », cette philosophie des sciences que Comte estimait inaccessoire et qui constitue cependant le meilleur de sa doctrine.

Il peut sembler, au premier abord, qu'une étude exécutée d'après la première méthode aurait des chances d'être plus vraie et plus vivante, mais la vérité et la vie qu'on obtient ainsi sont individuelles, subjectives, plus intéressantes à coup sûr pour le psychologue que pour le philosophe, et l'on peut en concevoir des formes plus générales et plus philosophiques; c'est ce que fait M. Lévy Bruhl lorsqu'il étudie la vérité et la vie impersonnelles des idées positives, leur rapport avec la philosophie qui les précède ou qui les suit, et qu'il analyse le Comtisme non en lui-même mais sous son aspect objectif.

Dans ces conditions, Comte, avec sa personnalité si bizarre, ses rêves de mysticisme et de conquête sociale, sa politique de mégalomane systématique, va disparaître ici, et c'est le philosophe seul qui apparaîtra.

*
* *

L'idée centrale du système, celle qui permet de transposer et de résoudre d'une façon positive la plupart des problèmes insolubles posés par la métaphysique et la théologie c'est, d'après M. Lévy Bruhl, l'idée d'humanité.

Dans ce monde où tout est relatif, il existe cependant pense Comte, une réalité suprême dont l'idée est le principe d'une conception rationnelle du monde; cette réalité c'est l'humanité.

Dans l'ordre théorique et objectif l'humanité est plus réelle que l'homme, puisque l'individu considéré isolément, indépendamment de la société qui réalise ses aptitudes et développe toutes les fonctions de son esprit, n'est qu'une abstraction vide, une virtualité sans contenu.

Dans l'ordre pratique et social, elle est un idéal auquel nous devons surbordonner la vie végétative et la vie animale; de sorte que nous ne sommes vraiment hommes que par notre participation naturelle ou volontaire à l'humanité.

Cette « immense et éternelle unité sociale » a pour attributs essen-

tiels la solidarité dans le présent, et la continuité dans le temps; non seulement les individus et les peuples d'un même temps sont solidaires, mais les générations successives concourent à une même œuvre; chacune a sa participation déterminée dans la vie et le progrès de l'espèce humaine; en fait, nous vivons tous en elle, par elle, et notre culture morale doit nous amener à vivre pour elle.

Ces principes posés, nous allons voir se dérouler, avec une parfaite clarté, la philosophie positive de Comte, et tomber comme d'elles-mêmes bien des objections qui lui sont faites couramment.

Et tout d'abord, le problème pratique que le positivisme doit résoudre est le problème humain par excellence; il s'agit, en réorganisant les croyances, de donner à toute l'humanité occidentale l'unité théorique, l'accord des intelligences, source de l'unité et de la stabilité sociale.

L'anarchie mentale où nous vivons « la maladie occidentale » ne pourrait, sans être mortelle, passer à l'état chronique; à tout prix, nous devons sortir de « la grande crise » et sauver la société du désordre moral.

Or le remède consiste dans l'extension de la méthode positive à tous les phénomènes de ce monde.

Ce qui fait la division des esprits en général, et l'incohérence de chaque esprit en particulier, c'est que l'homme qui traite avec la méthode scientifique les faits du monde physique traite encore avec la méthode métaphysique les faits du monde moral; tandis qu'il se contente là d'établir des lois de successions entre les phénomènes, il spécule ici sur l'âme humaine, sur la fin que la société doit se proposer, sur le meilleur gouvernement possible.

Entre ces deux modes de penser, la conciliation est impossible, et d'ailleurs le second, le mode métaphysique, est définitivement condamné; il faut donc universaliser le mode positif, fonder « la physique sociale » enlever ainsi toute raison d'être à la théologie et à la métaphysique, et réaliser par là même, l'unité de l'entendement.

Or la loi de dynamique sociale, la célèbre loi des trois états, que Comte parait avoir découverte dès 1822, va lui permettre en même temps et de fonder la sociologie et d'universaliser la méthode positive.

Cette loi est la formule générale du progrès de l'intelligence humaine, qui explique d'abord les faits par des volontés divines, puis par des causes ou des puissances métaphysiques, et enfin par des faits antérieurs ou par des lois; et comme l'évolution intellectuelle est pour Comte, la cause de toutes les autres, on conçoit que la loi des trois états soit à son avis la dynamique sociale tout entière.

Si l'évolution était parfaite dans tous les ordres de phénomènes, si le passage de l'explication théologique à l'explication positive s'était opéré pour toutes les sciences, le mode de penser positif serait universel et l'unité intellectuelle serait faite, mais l'évolution n'est pas faite, ou

du moins elle l'est à des degrés divers, et il convient par conséquent de faire la revue critique du savoir positif, de classer les sciences d'après leur complexité croissante et leur généralité décroissante, pour dresser le bilan de ce qui, en chacune d'elles, est encore métaphysique ou théologique.

D'où la classification des sciences, préface nécessaire du *Cours de philosophie;* elle va permettre à Comte d'exposer une théorie positive des six sciences fondamentales, de créer une sociologie, et de fonder ainsi l'unité du savoir humain.

MM. Renouvier et Max Müller ont reproché à Comte d'avoir philosophé sur les sciences, et fixé la méthode et la portée de chacune d'elles, sans avoir procédé à une critique préalable de la raison humaine, et M. Max Müller dit expressément qu'il n'y a pas à tenir compte d'une doctrine philosophique qui procède comme si la *Critique de la Raison pure* n'avait pas été écrite. Mais ces critiques portent à faux et M. Lévy Bruhl le montre fort bien.

La critique de la connaissance humaine, elle est justement dans la hiérarchie des sciences et dans la loi des trois états. Comte ne pouvait pas la faire par l'analyse de l'esprit réfléchissant sur lui-même, par ce qu'il considérait cette analyse comme impossible; il croyait que s'abstraire du monde et de la vie sociale pour se regarder penser c'était faire une tentative vaine et quelque peu ridicule; il pensait que les lois les plus générales de la raison devaient être découvertes comme toutes les autres par l'observation des faits, et les faits ce sont ici les sciences, résultats sociaux et humains de notre activité rationnelle.

La critique de la connaissance que réclament MM. Renouvier et Max Müller ne manque donc pas dans son système; elle y est immanente, ou plutôt elle est faite non pas chez l'individu, mais dans l'humanité.

« Elle étudie, elle aussi, dit M. Lévy Bruhl, le « sujet universel » dont Kant a voulu déterminer les formes, les catégories et les principes *a priori*. Mais ce sujet universel, ce n'est plus la raison se saisissant elle-même en dehors et au-dessus, pour ainsi dire, des conditions du temps et de l'expérience; c'est l'esprit humain prenant conscience des lois de son activité par l'étude de son propre passé[1]. »

Au lieu de la raison impersonnelle, la philosophie positive analyse l'histoire de l'humanité, et, transposant le problème, elle substitue l'étude historique et positive de la pensée humaine à l'étude métaphysique d'un moi absolu.

Il en résulte une conception sociale et humaine de la relativité de la connaissance qui pourrait paraître sceptique à des métaphysiciens et qui est cependant aussi dogmatique qu'elle peut l'être, puisque la société, l'humanité, représentent la réalite suprême parmi les réalités relatives.

1. Page 400.

Comte ne déduit pas la relativité d'une critique de notre faculté de connaître, il la constate d'abord, comme un fait, et, par la loi sociale des trois états, il montre que l'homme a commencé par chercher l'absolu pour en abandonner ensuite la poursuite, d'abord sous la forme théologique, ensuite sous la forme métaphysique.

Puis à la science positive qui succède à la métaphysique, Comte se garde bien d'attribuer une valeur définitive et immuable.

Sans doute la vérité dépend de notre constitution mentale qui se développe, sans se transformer dans ses lignes essentielles, et, par là, il semble bien que la relativité de la connaissance admette au moins un point fixe comme centre, mais nos conceptions positives, notre science, dépendent aussi de notre « situation » c'est-à-dire du point mobile que nous occupons dans l'évolution intellectuelle de l'humanité; nous ne pouvons savoir dans un ordre donné de faits que ce qui est compatible avec la philosophie généralement admise comme avec les connaissances antérieures; il ne peut donc y avoir, même dans les sciences les plus exactes, cette fixité que les métaphysiciens ont supposée.

Il n'y a pas de vérité immuable; toutes les vérités sont provisoires, ou plutôt elles sont relatives au reste des vérités admises aujourd'hui; ce qu'on appelle vérité, c'est à chaque époque « la parfaite cohérence » logique, ou l'accord de nos conceptions avec nos observations.

Ainsi conçue, la science relative, est-elle susceptible d'unité? Peut-elle expliquer l'Univers par un même principe, réduire toutes les lois à une même loi? Comte ne le pense pas,

Il tient les diverses catégories de phénomènes, mathématiques, physiques, chimiques, biologiques, comme irréductibles les unes aux autres; il admet leur profonde hétérogénéité.

Et ce qui est vrai des phénomènes lui paraît aussi vrai des lois; chaque ordre de phénomènes a, d'après lui, ses lois spéciales outre celles qui résultent de ses connexions avec les phénomènes inférieurs et moins compliqués.

La philosophie positive renoncera donc à toute synthèse objective de l'Univers, elle se bornera, dans ses plus hautes généralisations à établir des lois encyclopédiques, c'est-à-dire des lois comme la loi d'inertie, ou la loi de l'action et de la réaction qui, se retrouvant dans les divers ordres de faits, nous montrent que ces faits irréductibles sont néanmoins harmoniques entre eux.

La véritable synthèse, la seule que l'homme puisse établir, c'est une synthèse sociale des connaissances, une organisation des sciences dont la sociologie fournira les principes et le but, et cette synthèse ce sera la philosophie des sciences spéciales telle qu'Auguste Comte l'a exposée dans son Cours.

*
* *

Je ne puis songer, dans les limites de ce simple compte rendu, à suivre M. Lévy Bruhl dans les différents chapitres qu'il consacre à la philosophie des mathématiques, de l'astronomie, de la physique et de la chimie. Ce sont là des questions qu'il traite avec son ordinaire pénétration, mais que je ne pourrais aborder sans entrer dans des détails un peu longs et des considérations un peu spéciales.

Je me bornerai donc à parler de la philosophie générale des sciences et de la philosophie spéciale des deux sciences les plus complexes de de la série positive, celles-là justement sur lesquelles Comte a particulièrement insisté, la biologie et la sociologie.

Comte, ayant exclu la métaphysique de la connaissance humaine, ne pouvait en aucune façon disserter, dans sa philosophie des sciences, sur les questions comme le temps, le mouvement, la matière, l'espace, etc., que les savants spécialisés n'examinent pas. Il ne pouvait concevoir qu'une philosophie relative comme les sciences, homogène avec elles, et c'est bien là ce qu'il a fait. S'il y a philosophie et non plus science, proprement dite, ce n'est pas que l'objet ait changé, c'est tout simplement que le point de vue du détail, et que l'esprit positif, de spécial qu'il était, devient universel.

Encore ce caractère d'universalité ne doit-il pas être pris au sens ou le prenait Kant qui y voyait le signe distinctif de l'*a priori*; Comte appelle universelle toute connaissance qui, restant relative, conditionne les autres dans l'ordre de la généralité. Dès lors, la philosophie des sciences peut s'établir « par une vue à la fois synthétique et une de toutes les sciences où se coordonnent les objets qu'elles étudient, les lois qu'elle découvrent, les méthodes qu'elles emploient et les fins qu'elles doivent poursuivre. »

Or cette vue synthétique et une, la sociologie, la science de l'humanité peut seule nous la donner, parce que seule elle nous permet de substituer la conception de l'ensemble à celle du détail.

Tout d'abord, dans l'ordre statique, et par ce seul fait qu'elle est créée comme science positive, elle manifeste l'unité de la méthode positive, l'homogénéité du savoir humain.

Puis le sociologue, considérant les sciences comme de grands faits sociaux, embrasse la hiérarchie des sciences fondamentales écarte, ce qui reste encore de métaphysique ou de théologique dans les plus complexes d'entre elles, voit la communauté de leurs méthodes fondamentales, étend à chacune d'elles les artifices logiques qui n'étaient primitivement propres qu'à l'une ou à l'autre, et c'est ainsi qu'il représente réellement l'esprit d'ensemble qui, dans la langue de Comte, est synonyme de gouvernement.

Dans l'ordre dynamique, c'est encore la sociologie qui la synthétise puisque c'est vers elle que convergent les sciences plus simples. — « La mathématique, écrit M. Lévy Bruhl, et les autres sciences fonda-

mentales, excepté la sociologie, sont préliminaires. Celle-ci est finale. Chacune des sciences préliminaires doit être cultivée seulement dans la mesure nécessaire pour que la suivante puisse à son tour prendre la forme positive[1] ».

Au point de vue statique comme au point de vue dynamique, c'est donc la science de l'humanité qui synthétise, totalise et organise le savoir humain, en faisant prédominer sans cesse les conceptions universelles sur les conceptions de détail, et c'est pourquoi, même en faisant abstraction comme M. Lévy Bruhl, de la politique et de la religion d'Auguste Comte, on peut considérer déjà l'idée d'humanité comme le centre de sa philosophie théorique.

Mais deux sciences surtout, parmi les six sciences fondamentales, sont ou renouvelées ou complètement créées, de ce point de vue social et humain, c'est la biologie dans sa partie psychologique, et la sociologie.

*
* *

C'est une opinion très répandue qu'Auguste Comte n'a pas fait de psychologie, et qu'il a même contesté, comme illusoire, la première des méthodes psychologiques, l'observation interne. D'où beaucoup de protestations et de critiques parmi les contemporains contre cette philosophie incomplète qui néglige tout le monde de la pensée subjective et nie, contre toute évidence, que l'esprit humain puisse se connaître par introspection.

M. Lévy Bruhl, après avoir rapporté cette interprétation courante de la pensée de Comte, montre ce qu'elle contient d'erroné. Sans doute Comte ne fait pas de psychologie, si l'on entend par ce mot la science de l'âme, mais il en fait au contraire, et avec beaucoup d'originalité, si on entend par psychologie « la science qui cherche les lois des phénomènes sensibles, intellectuels et moraux chez l'homme et chez l'animal ».

D'autre part il ne nie pas que nous soyons informés par la conscience de l'existence des phénomènes psychiques, — qui pourrait nier cela? — Ce qu'il regarde comme impossible, c'est d'étudier l'activité de la pensée par le moyen de la réflexion, c'est de découvrir les lois de la pensée logique, les méthodes scientifiques, par l'observation interne.

Si au lieu de rechercher les méthodes scientifiques, on veut étudier les phénomènes psychiques en général, l'observation interne devient possible, mais, même alors, elle ne saisit qu'un être irréel, abstrait, métaphysique, l'individu humain, sans pouvoir démêler en lui ce qui est vraiment universel et humain.

De là résulte, pour Comte, la nécessité de substituer à la méthode subjective des psychologues une méthode objective où le psychologue étudiera les lois de la pensée et du sentiment dans l'histoire scienti-

1. Page 266.

fique et sociale de l'humanité; c'est ainsi qu'il marquera la courbe qui a fait passer l'esprit humain de l'explication théologique à l'explication positive, le progrès croissant de l'altruisme, et c'est également ainsi qu'il connaîtra, par leurs manifestations sociales, les différentes fonctions intellectuelles et affectives de l'homme.

Et qu'on ne dise pas que c'est là restaurer, sous le nom nouveau d'observation sociale, l'ancienne observation externe telle que les philosophes l'ont toujours pratiquée. — Non; celle-ci s'en distingue profondément, parce qu'au lieu d'étudier les fontions humaines, dans leurs manifestations actuelles, ce qui conduirait forcément à des conclusions absolues, elles les étudie dans l'histoire, elle en décrit les transformations passées, comme elle en prévoit les transformations futures, ce qui amène le psychologue à des conclusions excessivement positives, parce que relatives.

Sur la fin de sa vie Comte employe même, pour caractériser cette méthode, un mot qui, bien compris, l'éclaire singulièrement. Il l'appela « subjective » et par là il n'entendait nullement qu'elle confinât à la méthode, si souvent condamnée par lui, de V. Cousin ou de Jouffroy; il voulait simplement dire que c'était la méthode que l'humanité employait pour se regarder penser et évoluer; objective par rapport à l'individu, cette méthode redevenait subjective par rapport à la réalité suprême dont l'individu n'est qu'un élément; l'histoire n'était, dans ce cas, que l'introspection de l'Humanité.

On comprend, sans peine, après cette conception sociale de la psychologie et des sciences en général, que la sociologie ait été la clef de voûte du système et, pour employer l'expression de Comte, la science sacrée. C'est en effet la science même de l'humanité.

Cette science ne se déduit pas, comme Cabanis et Gall ont pu le croire, de la biologie.

S'il n'existait que des sociétés animales, cette déduction serait peut-être possible, puisque la vie sociale rudimentaire que nous constatons chez les animaux est sous la dépendance stricte de leurs fonctions, mais la société humaine exclut toute tentative de ce genre; c'est en effet la vie sociale, la participation à l'humanité, qui a développé d'une façon si extraordinaire nos facultés intellectuelles et morales, et ce développement, la biologie ne suffit plus à l'atteindre.

Il doit donc y avoir une sociologie, comme il y a une biologie, une mathématique, et cette sociologie emploiera, en même temps que les méthodes communes à toutes les sciences, observation, comparaison, etc., une méthode qui lui sera propre, la méthode historique, ou recherche des lois qui régissent le développement social de notre espèce.

Mais si, par la méthode historique, on veut marquer l'enchaînement des phénomènes sociaux, comme toutes les classes de ces phénomènes se développent en même temps et réagissent les unes sur les autres, le sociologue ne devra aborder aucune d'elles « sans avoir d'abord

conçu d'une manière générale la progression de l'ensemble ». Il devra donc se proposer avant tout « de concevoir, dans sa plus grande généralité, le développement de l'espèce humaine, c'est-à-dire d'observer et d'enchaîner entre eux les progrès les plus importants qu'elle a faits successivement dans les principales directions différentes ».

« Ces principales directions différentes, écrit M. Lévy Bruhl, correspondant à ce que Comte a appelé plus tard « les séries sociales. » Il désigne par là les groupes de phénomènes sociaux disposés pour une étude scientifique. Une fois ces groupes formés, la sociologie cherche à déterminer, d'après l'ensemble des faits historiques, l'accroissement continu de chaque disposition ou faculté physique, morale, intellectuelle ou politique, combiné avec le décroissement indéfini de la disposition ou faculté opposée, par exemple la tendance de la société humaine à passer de la forme guerrière à la forme industrielle, de la religion révélée à la religion démontrée, etc. »

Ajoutons, pour en finir avec ces généralités, que cette science de l'humanité doit être contrôlée sans cesse par une théorie positive et biologique de la nature humaine, que l'évolution sociale peut développer ou restreindre certaines fonctions, mais non les créer *ex nihilo* ou les anéantir, et que toutes les dispositions humaines que l'histoire révèlera devront se trouver en germe dans le type humain tel que la biologie le construit et le définit.

Dans la sociologie ainsi conçue Comte distingue une statique et une dynamique sociales.

On comprend mal d'ordinaire ces deux termes, parce qu'on perd de vue l'idée d'une humanité unique, et qu'on veut les appliquer à telles et telles sociétés spéciales.

Sans doute, en biologie, la statique étudie les organes et la dynamique la vie; c'est à peu de chose près ce que nous appelons aujourd'hui l'anatomie et la physiologie animales, mais si nous voulons transposer ces idées en sociologie, nous ne devons pas nous borner à dire que la statique étudie la structure d'une société particulière et la dynamique sa vie. En réalité, c'est de l'humanité toute entière qu'il s'agit, et la statique étudie les conditions d'existence, les éléments nécessaires de l'organisme humain, comme la dynamique étudie les lois de son évolution à travers les âges.

C'est ainsi que sous le nom de statique, Comte étudiera la famille, élément social ultime, le mariage, la coopération sociale, le rôle du gouvernement, et qu'il marquera plus étroitement, peut-être, que dans la statique biologique l'idée dominante d'un consensus des éléments; et c'est encore ainsi que, sous le nom de dynamique, il étudiera le mouvement nécessaire et continu de l'humanité ou, si l'on préfère, le progrès. Mais l'idée du progrès n'est pas chez lui, comme chez les évolutionnistes, l'idée d'une transformation infinie ou indéfinie. Il en revient encore ici, à son principe favori que la nature humaine est invariable dans son fond, et que le progrès ne peut ni le développer indéfiniment

ni le changer; c'est ainsi, pour citer un exemple, que la prépondérance des instincts égoïstes sur les instincts altruistes est essentielle à notre nature, et, que si le progrès favorise le « développement des sentiments altruistes, il ne peut cependant renverser l'équilibre naturel de nos inclinations ». C'est donc un progrès qui se meut entre deux limites fixes, quelque chose d'analogue non à l'évolution de Spencer mais au mouvement d'Aristote qui fait passer la puissance à l'acte dans chaque hiérarchie de matière et de forme. Comte la définit très bien « une marche sociale vers un terme défini, quoique jamais atteint, par une série d'étapes nécessairement déterminées ».

La loi des trois états étant la loi de la dynamique sociale est par là même la loi fondamentale du progrès, et c'est elle qui introduit quelqu'unité dans l'incohérence de l'histoire; elle exprime elle-même non une transformation de l'intelligence humaine, de notre faculté de connaître, qui ne change pas plus dans sa nature que nos instincts, mais les différentes étapes par lesquelles cette intelligence est passée dans son interprétation du monde; et comme, d'après Auguste Comte, l'évolution des idées est la cause de toutes les autres évolutions, on comprend, sans peine, qu'il ait pris l'évolution de l'intelligence, c'est-à-dire des sciences et des philosophies, comme « fil conducteur » de sa philosophie de l'histoire.

Enfin à ces vues théoriques sur les six sciences fondamentales M. Lévy Bruhl ajoute un exposé de la morale de Comte qu'il est obligé de construire, Comte n'ayant pas consacré de chapitre spécial à ce genre d'études.

Cette morale est plutôt un art qu'une science; elle revient à se demander : les lois des phénomènes moraux, tels que l'égoïsme, l'altruisme, les passions de toute nature, étant supposées connues, quel serait le meilleur emploi du pouvoir que l'homme a de modifier ces phénomènes?

Et la réponse, on peut la prévoir d'après tout ce que nous connaissons déjà des théories de Comte sur l'humanité. L'homme devra faire, *autant que possible*, prévaloir les instincts sympathiques sur les impulsions égoïstes « la sociabilité sur la personnalité » l'humanité sur l'individu.

Mais quelles raisons le détermineront à faire ainsi prévaloir l'altruisme sur l'égoïsme, et en définitive à sacrifier « la personnalité à la sociabilité » ?

Ces raisons, Comte ne les donne pas expressément à propos de morale, mais il les exprime cependant à propos de sociologie, de psychologie, et toutes les fois qu'il expose sa conception de l'humanité. Pour lui, nous le savons déjà, l'individu, être irréel et vain, ne devient réellement lui-même, ne réalise pleinement sa nature que par sa participation de plus en plus complète à l'humanité.

C'est de l'humanité passée, c'est-à-dire de la vie sociale qui a précédé le nôtre, que nous tenons tout ce qu'il y a de bon, de précieux

et d'humain en nous. C'est en l'humanité présente que nous développons toutes les fonctions de notre esprit et toutes les facultés de notre cœur, et c'est enfin l'humanité qui, en perpétuant notre mémoire ou en oubliant notre nom, nous donnera la seule sanction positive dont elle dispose.

L'idée d'humanité est donc le principe de la morale de Comte, et elle y introduit le même relativisme que dans la philosophie des sciences et la conception de la vérité. L'espèce humaine n'a pas toujours eu, en effet, une égale aptitude à comprendre une loi morale; tout au plus peut-on dire qu'avec le temps cette aptitude devient plus grande.

Puis nous dépendons, comme espèce, d'un très grand nombre de conditions naturelles, astronomiques, physiques, biologiques, sociologiques; si ces conditions étaient modifiées, la morale pourrait l'être aussi. Le bien est donc relatif, comme le vrai, et à notre situation dans le temps, et à notre organisation.

C'est toujours, dans l'ordre pratique, comme dans l'ordre théorique, la même synthèse qui s'opère autour de la réalité la plus générale, cette humanité que Comte devait plus tard appeler le Grand Être et prendre pour objet de son culte religieux. « C'est donc en l'idée d'humanité, comme en leur centre, écrit M. Lévy Bruhl, que convergent les idées scientifiques, sociales et religieuses d'Auguste Comte. Si cette convergence est parfaite, son œuvre est accomplie. L'anarchie mentale et morale est dès à présent guérie, l'anarchie politique et religieuse va disparaître. L'unité sera rétablie partout. »

*
* *

Telle est, dans ses grandes lignes, la philosophie objective de Comte, interprétée par M. Lévy Bruhl, et je me hâte d'ajouter que je ne connais pas, dans toute la littérature positiviste, une interprétation du Comtisme aussi exacte et aussi profonde que la sienne.

On est habitué, chez nous, à juger de loin le Comtisme, qu'on ne connaît guère d'ailleurs qu'à travers le livre inintelligent et malhonnête de Littré.

La plus grande partie du public, ne prenant dans la doctrine que ce qu'elle a de négatif, y voit seulement la négation de l'absolu divin ou métaphysique, et cette opinion est si répandue qu'il suffit à bien des gens de ne pas croire en Dieu et d'être ignorants de toute philosophie, pour se déclarer positivistes.

Parmi les professionnels de la philosophie, on entre davantage dans le Comtisme, et on en connaît au moins la loi des trois états; mais on lui reproche d'être incomplet, de ne pas avoir de psychologie, de théorie de la connaissance, et on le dédaigne en somme sous le prétexte qu'il a passé sans les résoudre ou sans les voir à côté des difficultés théoriques que nul philosophe n'a le droit d'ignorer.

Après le livre de M. Lévy Bruhl, nous serions désormais sans excuses si nous continuions à professer sur la philosophie de Comte une opinion aussi injuste.

En réalité le Positivisme, tel que son fondateur l'a conçu, est un système difficile et complexe qui n'igore pas les questions essentielles de toute philosophie, mais qui les transpose et qui les résout d'un point de vue social et humain; il contient une psychologie; une logique, une morale; pour les comprendre et même pour les trouver, on doit seulement se dire que Comte n'étudie pas l'homme par analyse subjective impossible à ses yeux, mais qu'il procède au contraire objectivement par l'analyse historique de l'humanité, du Grand Être, plus réel, à son avis, que l'individu.

On peut évidemment contester le principe, mais il importe d'abord de le bien voir, pour comprendre le caractère de la transposition opérée.

Ainsi conçu, on ne peut plus dire que Comte réfute la théologie ou la métaphysique; et on peut encore moins soutenir qu'il les incorpore à son système; il procède simplement d'un autre principe, et traduit en langage positif et sociologique les problèmes philosophiques et leurs solutions.

Pour lui, l'idée de l'Univers devient l'idée du monde; l'idée d'une providence devient l'idée d'une sociologie pratique et tutélaire, l'idée de Dieu devient l'idée du Grand Être, l'immortalité devient la survivance dans la mémoire de l'humanité.

Et c'est ainsi que toutes les questions métaphysiques ou théologiques, aussi bien que les questions de haute logique, se retrouvent chez Comte, mais transposées, exprimées en termes nouveaux.

Que sous la forme nouvelle qu'il leur donne les solutions de Comte soient inattaquables, M. Lévy Bruhl ne songe nullement à le prétendre, mais il se contente de les expliquer, de les mettre à leur place dans le progrès des idées, sans les discuter ou les réfuter.

Il a voulu en effet faire seulement œuvre d'historien, et il s'est acquitté de sa tâche avec une pénétration, une originalité, une clarté dont je n'espère pas avoir donné une idée par ces quelques pages.

Par son œuvre, Comte apparaîtra dorénavant comme le très grand philosophe qu'il a été, c'est-à-dire comme un penseur compréhensif et complexe qui n'a ni ignoré ni éludé les problèmes inhérents à toute philosophie, mais qui les a au contraire nettement posés et nettement résolus du point de vue si personnel et si profond où il se plaçait, celui de la sociologie et de l'humanité.

G. Dumas.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Biologie.

Paul Busquet. — Les êtres vivants; organisation-évolution. Paris, Carré et Naud, 1899.

Cet ouvrage est l'exposé d'une théorie, destinée à combattre les partisans de la *théorie cellulaire* et à développer des arguments en faveur d'une doctrine qui, reconnaissant pour origines plus ou moins vagues et lointaines la théorie des molécules organiques de Buffon (1749-1804), celle des unités physiologiques de Spencer (1864), celle des gemmules de Darwin (Ch.) (1868), celle des plastidules de Maggi (1874), Erhberg (1874), Hœckel (1876), celle des microzymas de Béchamp (1875), se réclame des idées de Künstler (1881) sur la *structure sphérulaire*; les sphérules sont constituées par une portion périphérique (protoplasmique) plus réfringente qui entoure du protoplasme central plus riche en eaux et souvent granuleux; elles sont accolées et ont une autonomie plus ou moins nette. Morphologiquement parlant la sphérule est l'élément primitif distinct. La cellule au point de vue morphologique ne répond, selon M. Busquet, à rien de précis. Il le proclame pour la raison qu'aucune des parties de la cellule ne lui donne une valeur individuelle, ne la caractérise; la conception cellulaire, selon les idées de l'auteur, n'est fondée que sur un fait secondaire, la structure de la *membrane d'enveloppe* que le protoplasme secrète, mais cette membrane d'enveloppe est une production consécutive destinée au soutènement des parties, essentiellement variable selon le rôle qu'elle a à remplir; les *noyaux* dont théoriquement il doit n'exister qu'un seul par cellule, se trouvent parfois en plus grand nombre dans une même cellule, ils varient selon l'état des organes et peuvent même disparaître (dans les hématies par exemple). Le protoplasme est constitué par des séries de petits éléments plus ou moins globuleux qui sont tantôt accolés par leurs parois (protoplasme consistant), tantôt séparés les uns des autres et circulent dans un liquide particulier plus ou moins visqueux et dû peut-être à leurs sécrétions (protoplasme fluide); il ne s'agit pas d'un phénomène de dégénérescence ou de sénilité : ces corpuscules visibles dans les tissus bien vivants sont susceptibles de s'accroître et de se reproduire. La cellule ne constitue pas forcément une unité morphologique parce qu'elle correspond à une unité physiologique (le noyau présiderait aux fonctions de la vie végétative, à la reproduction, le protoplasme tiendrait sous sa dépendance

immédiate celles de relation, de sensibilité, de mouvement : énergide de Sachs).

Ces considérations ont pour résultat d'amener l'auteur à rejeter la *théorie coloniale* de la constitution des êtres vivants. Les êtres vivants ne sont point (sauf exceptions constatées parmi les Tuniciers, les Cœlentérés) des colonies ou agrégats de cellules; ils constituent en dépit de leur aspect des individualités réelles. Si l'on veut qu'un être vivant soit une colonie d'individus, ces individus sont en voie de genèse, non de régression organique : les êtres vont en se compliquant régulièrement ainsi que les organes; au principe de concentration centripète des organismes dans un tout nouveau, où ils perdent leur individualité propre, l'auteur substitue celui de la dilatation ou dissociation centrifuge; l'individualité n'est pas pour lui une propriété primitive, mais au contraire acquise ou consécutive ; les fonctions rudimentaires tendent à se servir plus spécialement de certaines parties qui leur sont pour des raisons diverses et d'abord peu accentuées plus favorables; cette sorte d'indication du travail aboutit à la spécialisation des organes (ainsi chez les êtres à axe longitudinal le rôle que joue la partie antérieure amène une spécialisation de cette partie [1]). Par une sorte de souvenir évolutif, par des propriétés héréditaires communes les nouvelles formations; organes, éléments ou êtres autonomes, tendent à reproduire les principaux traits de l'organisation des êtres souches sans y parvenir. La descendance des êtres est ou directe (c'est la progression lente, le perfectionnement des groupes existants et limités ou des types pris séparément), ou bien c'est l'individualisation de parties ou de régions d'êtres préexistants. Ou c'est la transformation directe d'une forme en une autre plus perfectionnée ou c'est la métamorphose partielle d'une partie considérable. C'est la notion de leur origine qui permettra de rapprocher les êtres non pas celle de leur équivalence morphologique.

La *métamérie* n'est que l'expression d'une tendance universelle à la répétition, les métamères étant primitivement de simples régions d'un corps divisé, sont des parties primitivement dissemblables qui se sont régularisées plus tard.

Partout unité morphologique de l'être; tendance puissante à la répétition des parties ou des organes en même temps qu'individualisation consécutive et secondaire des parties ainsi répétées. Tous les animaux tendent à se fragmenter plus ou moins et à développer ensuite certaines des parties aux dépens des autres qui restent ce qu'elles étaient ou bien régressent et s'atrophient.

Entre les êtres cellulaires à plusieurs noyaux et les êtres multicellu-

1. En résumé nous constaterons dans l'étude du processus *des changements d'axes variés, des mutations constantes d'organes*, phénomènes rappelant des espèces de déplacement de vitalité d'une région vers une autre, *des sortes d'epigenèses ou acquisitions nouvelles d'organes* nécessaires à une vie autonome et corrélativement *des éliminations successives*. V. Busquet, p. 85 et suivantes.)

laires il n'y a qu'une complication due au développement de cloisons plus ou moins complètes délimitant des segments à un seul noyau.

L'auteur passe en revue la série animale et présente des arguments destinés à étayer sa théorie. En ce qui concerne les vertébrés, il conclut en disant que les prévertébrés ont les mêmes organes fondamentaux que les vertébrés, que les ancêtres des vertébrés n'étaient pas segmentés, que leur segmentation n'est pas de même nature que celle des annélides. M. Busquet consacre quelques pages à démontrer que l'étude de l'œuf, de son évolution, de sa segmentation, l'invagination, la production de feuillets blastodermiques, témoignent en faveur de l'unité organique et non de la conception coloniale ou polyzoïque des êtres. Il rejette, bien entendu, la doctrine de la spécificité cellulaire au sujet de laquelle il analyse particulièrement les idées de Bard.

Pour M. Busquet les groupes réellement distincts ne proviennent pas les uns des autres, comme le veut le transformisme. Il signale la rareté des formes de transition fournis par la paléontologie. C'est dans les groupes inférieurs non dans les groupes différenciés qui sont des types *terminus*, que résident les liens de parenté entre les divers embranchements. Ce ne sont pas toujours les êtres que leur structure semble le plus rapprocher qui sont les plus voisins; il n'y a souvent que des résultantes d'arrangements en série qui ne fournissent qu'une parenté fausse et toute apparente [1]. D'ailleurs dit l'auteur, ni la sélection, ni l'adaptation se peuvent expliquer les particularités de structure des êtres qui sont dus à des productions spontanées. Parmi les êtres inférieurs d'une organisation également développée, ce sont ceux qui présentent des portions différenciées qui forment souche; ces types nouveaux soumis aux influences du milieu peuvent varier (sélection, adaptation) mais leur puissance de transformation n'est pas illimitée; ils forment des êtres nouveaux par des procédés analogues à ceux qui les ont produits; sans cela les variations atteignent un terme ultime, puis survient l'arrêt, suivi de la décadence ou non. Les types bien définis qui constituent le règne animal sont à peu près tous des groupes *terminus*, incapables de se transformer ultérieurement en quelque chose de bien distinct.

En résumé sous l'influence d'un processus dû à des forces inconnues (d'ordre vraisemblablement physico-chimique), tendance générale et universelle de la matière vivante à la prolifération ou répétition des parties semblables, puis fragmentations de plus en plus abondantes des parties ainsi constituées. Les parties d'être ou d'organes pro-

1. Il ne paraît pas impossible d'admettre qu'une forme, actuellement en progrès, ait eu un ancêtre immédiat qui ait présenté une période de régression... Il est difficile d'adopter l'idée de l'existence d'une série progressivement ascendante ou bien de comparer le règne animal à un arbre dont les extrémités terminales seraient constituées par les formes les plus perfectionnées... Ce sont les formes les moins différenciées qui sont le point de départ des groupes zoologiques, et non les formes d'une organisation élevée qui sont des formes *terminus* (Busquet, p. 176-177).

duites n'ont jamais au début de valeur primordiale fixe et constante; elles prennent peu à peu des caractères propres et se différencient soit sous l'influence d'agents extérieurs, soit par le fait de causes internes ou propriétés ataviques d'évolution qui leur font récupérer plus ou moins complètement les particularités de structure caractérisant l'être souche. L'individualité d'une partie peut amener la disparition ou régression du reste du corps. Les animaux supérieurs ne sont que des portions d'êtres plus inférieurs, portions agrandies ou individualisées par une sorte d'épigénèse, puis séparées, et ceci avec le même axe ou avec un axe différent. Il arrive que chez les êtres les plus élevés l'individualisation d'une partie [1] ne s'accomplisse qu'après que cette partie est adaptée à son rôle nouveau et qu'elle a acquis des organes en rapport avec les propriétés ataviques.

Je regrette de ne pouvoir citer entièrement les conclusions de M. Busquet; elles ne peuvent que susciter d'utiles controverses.

Dr Laupts.

Dr P. Ballion. — La mort chez les animaux. Imprimerie Constant; Bazas, 1900, un vol. in-8°, 79 pages.

En 1895, M. le Dr Ballion a donné une seconde édition de son travail sur L'*instinct de la Propreté chez les animaux* (1891), dont M. Espinas disait : « Il renferme des faits nombreux, puisés à de bonnes sources, heureusement interprétés presque toujours et rattachés sans effort à une loi générale ». Poursuivant ses études de psychologie animale, le même auteur a entrepris de faire connaître « l'état mental des animaux en face de la mort », soit de la mort imminente pour eux, soit de la mort survenue chez un de leurs pareils ou chez un être d'une autre espèce.

Condillac, Bichat, Charles Bell, estimaient que l'animal ne saurait avoir le sentiment de la mort. Schopenhauer affirme que l'animal « éprouve la crainte de la mort sans pourtant la connaître ». M. Féré prétend qu'à moins de tares nerveuses « la notion de la mort manque même chez les enfants jusqu'à un âge assez avancé ». M. le Dr Ballion constate d'abord que les bêtes distinguent la proie vivante de la proie morte ou mourante; puis il donne certaines manifestations des oiseaux, en particulier des corneilles, celles des bourdons, des fourmis, en présence d'un des leurs ayant succombé, comme des preuves d'un sentiment particulier provoqué par la mort. On sait que les chiens semblent très affectés de la disparition de leur maître et parfois ne lui survivent pas. « Les animaux expriment de mille façons la crainte qu'ils ont de la mort violente... Le bruit du tonnerre fait trembler la plupart des

1. Les parties différenciées se constituent de manières fort diverses : ici par division, là par bourgeonnement ou encore par différenciation pure et simple, mais malgré cette nécessité apparente le processus est général, Busquet, p. 180.

bêtes... Les rats abandonnent, dit-on, les maisons qui menacent ruine... Les animaux les plus hardis tremblent à l'approche du lion ». (p. 26-28) « Exposés à une mort imminente, les animaux souvent par leur attitude et le jeu de leur physionomie semblent demander grâce »; les ruminants surtout ont un regard tout à fait expressif quand ils sont menacés de mort; le cerf aux abois pleure et l'ours aussi, paraît-il. Sentant leur fin venir, beaucoup d'animaux se retirent à l'écart.

Dans la mort naturelle, les bêtes montrent comme de la résignation. L'auteur incline à admettre chez l'animal une sorte d' « euthanasie » (p. 61-99), comparable à celle de l'homme sage; il croit à « des sentiments affectueux, susceptibles d'inspirer aux bêtes le mépris de la mort et de les disposer à tous les sacrifices » (p. 73), comme il admet chez les animaux, et en particulier chez les abeilles (p. 25), un meurtre volontaire, « revêtant les caractères d'une exécution judiciaire », une « mise à mort réfléchie, légale, pour ainsi dire ».

La question intéressante au point de vue psychologique ne nous paraît pas bien mise en lumière. Ce qu'il nous importerait de savoir, c'est s'il existe chez les animaux des manifestations plus ou moins nettes d'une notion abstraite de la mort. La bête distingue le mort du vivant; en présence du mort il se conduit tout autrement; mais c'est que les données de ses sens sont tout autres : tantôt l'immobilité, tantôt l'odeur produisent en lui des émotions désagréables. Quand il donne la mort, il imagine sans doute l'état dans lequel il va mettre son adversaire, son ennemi; mais a-t-il une image générique des êtres morts? Dire qu'il a peur du tonnerre n'est pas prouver qu'il a l'idée de la destruction par la foudre.

Nous eussions donc désiré que M. le Dr Ballion apportât, avec l'érudition dont il fait preuve, des indications plus nettes sur le point qui est le plus controversé : dans quelle mesure et de quelle manière l'animal conçoit-il la mort, ce phénomène dont l'imagination des hommes a fait souvent un objet d'épouvante? S'il a une image générique de la mort, il doit manifester une émotion à peu près identique, une émotion générique pour ainsi dire, en présence des différents cas de mort : cette émotion eût dû être recherchée.

G. L. Duprat.

II. — Psychologie normale.

Julius Pikler. — Das Grundgesetz alles neuro-psychischen Lebens (Leipzig, Barth, 1900. 1 vol. in-8°, 254 pages. Prix : 8 marks).

Cette étude est l'œuvre d'un sociologue qui a cherché à donner pour base psycho-physiologique au « déterminisme économique » des faits sociaux (« matérialisme historique »), le déterminisme des faits psychiques par la « vie végétative ».

« L'essence des phénomènes neuro-psychiques, dit-il, ne consiste pas dans la transmission du mouvement d'une portion à une autre portion de la substance nerveuse, bien que ce soit là qu'on recherche d'habitude : elle est dans l'enchaînement ou l'opposition des mouvements divers, et dans leur résultante, au sein de la même portion du système nerveux. Tous les états de conscience.... sont pour ainsi dire la perception immédiate de mouvements moléculaires. »

Mais qu'est-ce qui détermine la direction de ces mouvements? Il n'y a pas de relation directe, anatomique, entre les nerfs sensitifs et les nerfs moteurs qui fournissent les réponses appropriées à certaines excitations. Tant que l'on ignorera comment et pourquoi tels muscles réagissent à telles sensations ou impressions, on ne pourra faire de progrès sérieux en psychologie. Les associations fonctionnelles de certaines parties du système moteur et de certaines parties du système sensitif ne sont pas dues à l'exercice et à l'habitude, comme on le dit généralement : il y a dès le premier moment sélection entre plusieurs réponses possibles. Cette sélection ne peut s'expliquer que si l'on tient compte du « travail de réaction », de la résistance rencontrée par un centre nerveux, qui ne meut tel muscle ou groupe de muscles que parce qu'il se trouve précisément présenter la moindre résistance. C'est donc le principe mécanique de la moindre résistance qui est à la base de l'explication cherchée (p. 3-42).

Il faut ajouter que tous les mouvements de l'être vivant ont pour objet d'écarter tout obstacle aux processus vitaux. Il y a lieu de distinguer les mouvements constants de la vie végétative, qui ont une finalité originelle, des mouvements passagers de la vie de relation et de la vie mentale, réponses à des excitations externes. Parmi ceux-ci sont seuls conservés et développés ceux qui favorisent les premiers ou s'accordent avec eux (p. 42-117).

Toutes les fonctions mentales se rattachent donc à la vie végétative. L'expérience n'est que la prise de conscience des modifications introduites d'une façon continue dans le cours ininterrompu des processus nerveux qui est à la base de la vie végétative (p. 167).

« L'activité de l'esprit et la vie végétative ne sont qu'un seul et même processus... Le même mouvement nerveux fondamental engendre la circulation, la respiration, la pensée et l'action volontaire » (p. 105-106). La volonté, qui est d'une explication si difficile pour la psychologie associationniste, « est cette force primitive, prémentale...; et comme le plaisir et la douleur, l'attention et la pensée, elle n'est qu'une résultante du mouvement constant de la vie végétative » (p. 109).

La psychologie a donc eu tort jusqu'à ce jour de ne pas assigner à cette vie inférieure le rôle qui lui convient (p. 142). Quant à la nature foncière du mouvement nerveux qui constitue la base de tant de phénomènes, M. Pikler la rapproche de celle d'un dégagement d'énergie résultant d'une décomposition chimique; et il signale en terminant les analogies de l'activité neuro-psychique et de l'induction galvanique.

« Il est impossible, dit-il, de ne pas voir entre ces deux ordres de faits une communauté de nature. »

G. L. Duprat.

J. Uschakoff. — Das Localisationsgesetz. *Eine psychophysiologische Untersuchung* (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1900, 1 vol. in-8°, 205 pages).

L'auteur s'est proposé « d'étudier les rapports les plus généraux des localisations cérébrales avec les faits psychiques et les mouvements chez l'homme » (p. 39). Mais il a réservé pour une prochaine publication l'étude des localisations cérébrales chez les animaux supérieurs, des rapports que ces localisations, corticales ou sous-corticales, ont entre elles et avec les diverses sortes de faits psychiques, d'intensité et de qualité différentes (p. 126). Les trois chapitres qui constituent la présente publication répondent simplement à cette question : « Peut-on établir des localisations cérébrales distinctes, en partie ou totalement, correspondant aux fonctions ou groupes de fonctions mentales en partie ou totalement dissemblables? » (p. 52). Toutefois M. Uschakoff formule dès maintenant sa « loi de localisation » en ces termes un peu abrégés :

A. Les psychomes [1] sensoriels ou les mouvements volontaires, plus ou moins qualitativement différents, qui se produisent à différents moments chez le même individu, dépendent de l'activité de groupes de neurones plus ou moins distincts, les psychomes tout à fait disparates reposant sur l'activité de complexus corticaux tout à fait distincts.

B. Les perceptions ou idées et les mouvements volontaires qualitativement semblables correspondent à l'activité du même groupe de neurones corticaux ou du moins de neurones pour la plupart identiques (p. 39-40).

La partie la plus intéressante du travail est assurément le deuxième chapitre dans lequel sont exposées, avec une louable érudition, les résultats des recherches psycho-physiologiques et anatomo-pathologiques ou histologiques de ces cinquante dernières années (p. 49-117).

Munk et Flechsig affirment l'existence de régions corticales distinctes pour les différentes classes de sensations; mais la plupart des autres auteurs tendent à les réunir en une seule (Wundt, Höffding, James, Jodl, Ebbinghaus, Sachs). En ce qui concerne la distinction topographique des zones motrices et des zones sensorielles, même incertitude. James, Flechsig, Ebbinghaus, Tigerstaedt unissent étroitement le domaine des sensations organiques et celui des fonctions motrices; mais Flechsig estime que les innervations motrices partent aussi bien que de la zone motrice de tous les autres points de l'écorce cérébrale. « En général cependant les auteurs admettent que les par-

1. M. U. appelle « psychomes » les faits de conscience de toutes sortes.

ties corticales correspondant à la même classe de fonctions forment un tout fonctionnel, ont une unité synthétique » (p. 56).

Les physiologistes et les médecins ont cherché à localiser non seulement les principales fonctions psychiques prises dans leur ensemble, « mais encore des fonctions particulières ou des groupes restreints de fonctions psychiques pris dans une classe déterminée ». Parfois ils ont admis (Munk chez les singes et les chiens, Wernicke, Charcot et Wilbrand chez l'homme) une « projection », dans la région visuelle corticale, des deux champs rétiniens. James reconnaît « qu'il y a une correspondance entre certaines régions du cerveau et certaines parties du corps, bien que les divers éléments d'une partie du corps ne soient représentés dans le cerveau que tous pris ensemble ». De nombreux auteurs semblent de plus en plus disposés à admettre des localisations distinctes pour les sensations, les perceptions, les souvenirs et même les concepts.

Wilbrand suppose deux centres cérébraux distincts pour les opérations visuelles, l'un pour les perceptions, l'autre pour les souvenirs optiques. J. Ward les conçoit comme appartenant à la même circonvolution, mais fonctionnellement distincts. Si Wernicke, Richet, Stricker, Lissauer, Sachs, Hirth, Charcot ont prétendu que les centres sensoriels et les centres des souvenirs ne sont pas différents, Broadbent, Kussmaul, Charcot, Ballet et Grasset admettent un centre idéationnel séparé. Exner, Charcot, Pitres, Wundt et Bastian ont parlé d'un centre graphique et de divers centres du langage articulé. L'avis général est donc qu'il y a des groupes distincts de neurones correspondant à certaines fonctions ou à certains groupes de fonctions psychiques (p. 75).

Mais ne faut-il pas aller plus loin et reconnaître à chaque fibre nerveuse ou à chaque nerf sinon une « énergie spécifique », du moins une aptitude fonctionnelle spéciale, acquise, correspondant à un élément psychique déterminé ? Spencer a prétendu « qu'en quelque région que ce soit du cerveau, chaque fibre peut être regardée comme ayant un office particulier » ; et d'après Exner « deux sensations sont semblables quand au moins une partie des éléments cérébraux excités dans les deux cas est la même ». Wundt, Flechsig, Ross, W. James n'admettent pas que le même neurone soit sensitif et moteur. Il semble conforme à la majorité des opinions scientifiques de supposer que chaque neurone engagé dans un processus psycho-physiologique concourt pour une part déterminée à la production d'un élément psychique fixe, et que son concours est nécessaire à la production du « psychome » qui comprend cet élément.

Toutefois, M. Uschakoff sent bien que les travaux des physiologistes et des médecins n'apportent pas une confirmation suffisante à sa théorie. « En ce qui concerne la communauté ou la distinction des neurones aucune donnée sûre ne résulte des investigations scientifiques jusqu'à ce jour... On n'a aucune indication positive de l'identité

du neurone agissant dans le cas de deux psychomes semblables » (p. 118-119).

Ce que la science ne lui fournit pas, l'auteur le demande au raisonnement. Par exemple, c'est à des considérations sur les phénomènes de la mémoire et de l'habitude qu'il doit « l'argument le plus fort en faveur d'une localisation corticale distincte pour des fonctions sensorielles et motrices qualitativement différentes » (p. 113). Nous ne contestons pas à M. Uschakoff le droit de recourir à des « arguments théoriques » et nous reconnaissons que ses raisonnements semblent judicieux; mais ne vaudrait-il pas mieux quelques bonnes observations anatomo-pathologiques, quelques faits histologiques bien établis pour donner à la « loi de localisation » une certitude qui lui manque encore, malgré son apparente valeur scientifique? Du reste, il nous faut attendre la publication de la quatrième partie de ce travail pour juger de l'importance des preuves apportées par M. Uschakoff.

G. L. Duprat.

Rudolf Müller. — Naturwissenschaftliche Seelenforschung. IIIer Band. Will, Hypnose, Zweck; Leipzig, Arwed Strauch. — 1 vol. in 8°, p. 325-608.

La conception d'une « énergie psychique », d'ailleurs indéfinissable, domine l'étude de M. Rudolf Müller. Dans un premier volume, il a traité les principales questions de la psychologie générale : questions de méthodologie, loi du devenir conscient au point de vue de la causalité et de la finalité. Dans le deuxième, il a étudié la conscience normale, la perception et le sentiment. Dans le troisième il a intercalé entre des discussions et assertions plutôt d'ordre métaphysique quelques vues sur les notions d'espace et de temps, le jugement, la raison, la volonté, la liberté, le sommeil, le rêve, la suggestion et l'hypnose.

Il termine par l'esquisse d'une « morale naturaliste » dont nous devons tout d'abord donner le principe afin de renseigner le lecteur sur l'orientation philosophique de l'auteur : « Du moment où la cause première de toute existence subjective est reconnue être l'*énergie psychique*, comme l'a montré notre étude scientifique (?) de l'âme..., tout le devenir cosmique nous apparaît comme un immense processus de transformation des aspects de la force objective en formes de l'énergie psychique... Ce but de l'évolution universelle nous indique celui de notre vie... L'homme doit donc hâter la réalisation de la fin proposée au monde... et c'est pourquoi il doit diriger sa volonté consciente dans le sens d'un altruisme progressif », ou d'un « égoïsme humanitaire, amour de tous les peuples de la terre », succédant à « l'égoïsme familial » qui, grâce à l'instinct de reproduction, a chassé l'égoïsme individuel. — [Cf. pp. 584-590.]

L'énergie psychique joue le même rôle d'un bout à l'autre du livre : dès qu'une difficulté se présente, elle est résolue par un appel à « la

cause fondamentale de toute vie consciente et inconsciente, essence impérissable, indépendante de l'espace et du temps », (qui sont les « conditions » de tous les phénomènes, non des formes, mais des conceptions à priori se rattachant à « l'enchaînement causal des énergies naturelles données à notre conscience comme faits en rapport avec nous-même » (p. 352-371). Il y a des connexions de toutes sortes entre la nature physique et la nature psychologique, et des connexions de ces connexions, qui constituent « la causalité de notre monde de phénomènes » (p. 371-395).

Rien d'intéressant sur le concept, l'entendement, le jugement et le raisonnement (p. 400-408). Sur l'acte volontaire un exposé fort confus du rôle de la sensibilité et des excitations externes dans la production des actions musculaires. « La formation des idées volontaires est conditionnée par la direction que prend le courant d'énergie psychique en voie de développement » (p. 412). « L'acte volontaire dépend de la préparation des appareils sensoriels à la réception des excitations, préparation elle-même consécutive à l'attention, qui est déterminée par la direction de l'énergie psychique (p. 415). « L'exercice volontaire des muscles a deux fondements : l'un subjectif ou émotionnel et l'autre objectif ou intellectuel, le premier dépendant des processus vitaux, le second des excitations dont les processus d'énergies externes sont les causes » (p. 416).

Transportant la question de la liberté sur le terrain de l'imputabilité, l'auteur considère comme « responsable celui qui est capable de prévoir les conséquences objectives et subjectives de ses actes et dont le cerveau fonctionne normalement » (p. 474).

Le sommeil est l'effet d'une diminution d'activité subjective (p. 479). Le rêve est l'activité consciente sans action musculaire volontaire (p. 485). Comme il est impossible sans le fonctionnement du cerveau, son étude fait partie de celle de la conscience normale (p. 496). Mais on ne connaît pas bien sa nature intime, puisqu'on ignore celle de l'énergie psychique (p. 525). De même on ignore les causes de l'hypnose et de la suggestion et on n'en donne que des définitions bien imparfaites tant qu'on méconnaît les principes de la causalité consciente (p. 511). Les théories de Liébeault, Bernheim, Benedikt, Schundtkunz, Janet, Forel, Moll, Freud, Lehmann, Wundt, Lipps, Hirsch, Vogt, etc., sur la suggestion, sont rapidement passées en revue. Les explications qu'ont données de l'hypnose les médecins de l' « École de Nancy » et ceux de l' « École de Paris » sont opposées comme étant les unes de nature plutôt psychologique, les autres de nature plutôt physiologique : elles sont conciliées par cette considération que les deux ordres de phénomènes ont même cause : l'énergie psychique (p. 529). Toutefois l'hypnose est tenue pour autre chose que le sommeil normal (p. 531). Les états d'hypnose plus ou moins profonde sont bien décrits et ramenés à : 1° la léthargie, 2° la catalepsie, 3° le somnambulisme, 4° « l'Hypnotischen-Hellsehen » qui « se distingue par une aptitude

à avoir des représentations de choses dont à l'état de veille on ne reçoit pas d'excitations sensorielles » (p. 519-p. 580).

On peut demander au livre de M. Rudolf Müller d'utiles renseignements, mais il n'y faut point chercher une théorie nouvelle vraiment intéressante.

G. L. Duprat.

Sydney Alrutz. — Studien auf dem Gebiete der Temperatursinne. II. Die Hitzeempfindung (« Skandin. Archiv f. physiol. », vol. X, p. 340-352. Veit, Leipzig, 1900).

Dans cette courte étude l'auteur expose les résultats d'expériences faites au laboratoire de physiologie de l'université d'Upsala sur les points ou aires du sens thermique, en vue d'établir une distinction entre la sensation de chaleur (Wärmeempfindung) et la sensation d'ardeur brûlante (Hitzeempfindung). Celle-ci n'est pas douloureuse par elle-même, elle ne présente pas des degrés variables comme celle-là; « elle n'est en aucune façon une sensation de chaleur portée à un très haut degré » (p. 345); mais elle est le résultat de la fusion intime d'une impression de froid et d'une impression de chaud produites presque simultanément en un même point de la peau (p. 349).

Les travaux de Lehmann et de v. Frey ont établi l'existence de certains points de la peau où des objets, portés à une température même très élevée (+ 40 à 45° C. d'après v. Frey, + 70 à 100° C. d'après Alrutz), produisent une sensation de froid dite « paradoxale ». Cette sensation est sans doute celle qui s'unit à l'impression normale de chaleur pour engendrer une sensation d'un nouvel ordre.

G. L. Duprat.

Miss Washburn Shinn : Notes on the development of a child. (Part I, 1893; Part II, 1894; Part III, 1899), pp. 424, Published by the University of California, Berkeley.

Le livre de Preyer reste le type des monographies consacrées au développement d'un nouveau-né : à quelques écarts près, c'est son plan que Miss Shinn a suivi pour nous faire l'histoire de sa nièce durant ses trois premières années. Deux premiers fascicules sont consacrés à l'étude des sensations; le troisième et dernier, à lui seul plus long que les deux précédents réunis, étudie l'organisation et l'éducation des mouvements : c'est la meilleure partie de ce travail de patiente et minutieuse observation.

La lecture de Preyer et Tiedemann nous porte tout naturellement à considérer l'histoire de leurs fils comme le type du développement de l'enfant : mais Baldwin avait déjà rappelé effectivement que ses observations ne concordent pas toujours avec celles de ses devanciers : Miss Shinn le démontre à nouveau en rapportant mainte observation

qui contredit celles de ses prédécesseurs ou plutôt établit que le développement n'est pas le même chez tous les enfants. Ainsi elle n'a pas constaté chez sa nièce l'asymétrie visuelle que Preyer note aux premiers jours; le développement du sens des couleurs s'est aussi montré différent; enfin il ne semble pas que l'enfant ait pris conscience de la distance en se rendant compte de ce qui se passe en lui-même, en étendant le bras : Miss Shinn croit au contraire que l'idée de l'espace se forme d'abord grâce à des sensations visuelles : cette idée apparut en effet peu après que l'enfant s'était montrée particulièrement attentive à suivre les changements de forme et de dimensions des objets qu'on lui éloignait ou rapprochait.

Les pages qui suivent traitent de l'évolution de l'audition, et de son rôle dans la formation du langage, où interviennent d'abord la simple imitation, puis la spontanéité inventive qui se fait soi-même des chants et du verbe avant de se plier au langage de son entourage : sur tous ces points l'auteur diffère peu de ses prédécesseurs.

Mais en ce qui concerne les sens inférieurs, les observations de M. S. l'ont conduite à des conclusions assez opposées à l'opinion courante pour qu'on y insiste. Loin de se développer les premiers, à la base, le goût, l'odorat, etc., n'apparaîtraient au contraire qu'après les sens supérieurs de la vue et de l'ouïe. Cette conclusion s'appuie sur l'époque des premières sensations olfactives, etc., apparition fort tardive, d'après les observations de Miss Shinn. Cependant il est d'observation courante que le nouveau-né paraît vite sensible aux odeurs, et reconnait assez celles de sa mère ou sa nourrice : quant à la sensibilité à la douleur, elle se manifeste dès la vie utérine, à toute impression désagréable, fut-elle passagère : et dans les expulsions avant terme, nombre de mouvements adaptés se manifestent dès le quatrième ou cinquième mois de la vie utérine.

D'ailleurs Miss S. a bien noté que la première apparition d'une sensation peut se produire plusieurs jours avant l'établissement définitif et régulier de cette sensation : cette sorte d'anticipation, qu'elle a plusieurs fois observée, reste encore inexpliquée.

L'apparition des mouvements, et sans doute aussi l'exercice du sens musculaire, étant ainsi antérieurs à la naissance, on n'en peut donc saisir l'origine réelle. Mais les observations de Miss S. montrent bien comment dès la naissance, les mouvements volontaires et coordonnés s'installent à mesure que les mouvements incoordonnés leur cèdent la place. Dès la deuxième semaine commence l'inhibition des mouvements grimaçants du visage et des yeux : et les mouvements volontaires de la tête datent du moment où l'enfant parvient à fixer son regard. Dès la fin du premier mois, les mouvements coordonnés apparaissent aux jambes : aux bras dès le milieu du second : et l'enfant, cependant, s'intéresse de plus en plus à *éprouver* ses sensations.

Les sensations organiques et les efforts qu'elles provoquent pour une adaptation de plus en plus intelligente ont été très attentivement et

très finement notées : il en faut dire autant des observations sur le sommeil de l'enfant et des lambeaux de phrases qui manifestaient avec évidence qu'il rêvait au début de la troisième année et sans doute depuis quelque temps. Enfin il faut attentivement lire et comparer aux pages de Baldwin toute la suite des observations sur l'acquisition, par l'enfant, de la station assise, puis debout, et enfin de la marche, de la montée et de la descente des escaliers, du saut, etc., Il y a là, de la part du jeune enfant, toute une série d'acquisitions obtenues par de patients efforts, par une adaptation méthodique, lente et bien conduite : rien de meilleur pour nous renseigner sur l'éducation musculaire : psychologues et médecins auraient grand profit à revenir constamment aux études de ce genre, lorqu'ils abordent la question de ce sens dont Maine de Biran, en suivant Cabanis, avait bien vu le rôle capital.

Le livre de Miss Shinn (à qui l'on pourrait seulement reprocher de trop peu rapprocher des siennes les observations de ses prédécesseurs) est donc une importante contribution non seulement à la psychologie de l'enfant, mais aussi à la psychologie, laquelle, en dernière analyse, lui emprunte peut-être plus qu'elle ne lui donne. En effet, les facultés de l'enfant n'apparaissent plus aujourd'hui comme une simple réduction de celles de l'adulte; mais, en réalité, comme une préparation : d'où la nécessité de les étudier directement pour bien voir comme elles se forment.

D[r] Jean Philippe.

G. Dwelshauvers. Nouvelles notes de Psychologie expérimentale (Extrait de la Revue de l'université de Bruxelles, t. IV, 1899, p. 29.)

M. D. s'est proposé ce que déjà plusieurs psychologues ont tenté : faire la monographie d'une ou plusieurs personnes en leur appliquant quelques-uns des procédés actuels d'anthropométrie mentale.

Son idée directrice est que chaque sujet donne sa note personnelle : d'où résulte qu'il ne faut pas tirer les moyennes d'expériences psychologiques comme ferait un physicien opérant sur des données abstraites ou sur des éléments triés d'avance. Nos chiffres traduisent des faits complexes et vivants, et le simple temps de réaction lui-même a son individualité : il est réel et vivant, non abstrait. On s'est trop hâté de traiter la psychologie comme une mathématique.

Ces vues sont à peine indiquées, et nous le regrettons d'autant plus que nous avons aussi constaté souvent et signalé les inconvénients de la méthode critiquée.

Ceci posé, M. D. étudie les temps de réaction, l'attention et la mémoire; cherchant toujours la caractéristique individuelle de ses sujets. C'est, en effet, à quoi devrait aboutir la psychologie individuelle pour ébaucher une classification des personnes dont l'étude fait l'objet de la psychologie. Mais pourquoi n'avoir pas poussé la méthode jusqu'au bout, en nous montrant, par exemple, ce qui caractérise l'attention

ou la mémoire d'un sujet dont les réactions appartiennent au type moteur.

Dr Jean Philippe.

III. — Psychologie pathologique.

G.-L. Duprat. — Les causes sociales de la folie, in-12, 202 p.; Alcan, 1900.

Plein d'aperçus intéressants, agréable et facile à lire, ce livre appelle l'attention sur beaucoup de points qu'on ne saurait trop méditer. On ne doit pas s'attendre à trouver, en si peu d'espace, une étude approfondie d'une question aussi vaste et aussi difficile.

L'auteur signale les problèmes plutôt qu'il ne les discute. Il réussit a convaincre son lecteur que le milieu social peut bien avoir quelque influence sur la folie, mais sans déterminer en quoi consiste cette influence, comment et dans quelles limites elle s'exerce. La folie peut être le résultat de la dégénérescence, c'est-à-dire de l'hérédité; or le *mariage*, phénomène social, a une influence sur l'hérédité et par suite sur la folie. Les excès de toute sorte, alcoolisme, surmenage intellectuel, surmenage professionnel, etc., peuvent engendrer la folie chez les sujets sains, la développer chez les prédisposés; or ces excès ont des causes sociales, notamment l'âpreté de la lutte pour la vie dans les sociétés les plus civilisées; ce sont donc là des causes sociales de la folie.

On pourrait observer que, dans ces exemples, la cause prochaine de la folie est organique; les causes sociales ne sont ici que des causes éloignées. Il était peut-être d'une bonne méthode de considérer une à une ces causes sociales, et les effets organiques qu'elles produisent : aux aliénistes d'expliquer à leur tour comment les altérations organiques produisent la folie. Le choix d'un époux ou d'une épouse est déterminé beaucoup trop par des convenances mondaines et des intérêts matériels, pas assez par l'examen de la santé physiologique et morale. Le mariage donne à l'homme deux choses : un intérieur et une situation sociale. Comment se fait-il que la préoccupation de la seconde soit si forte, et celle du premier si faible? Comment l'homme en arrive-t-il à se soucier si peu de trouver dans sa femme de la santé, de la beauté, de l'intelligence et du cœur? Quel est donc le mystère de cette étrange séduction de l'alcool, séduction qui continue à s'exercer malgré la connaissance du danger, séduction qui paraît même indépendante de la saveur des boissons, séduction dont les causes sont sociales en effet, mais bien mal connues? Comment le désir de parvenir, de s'enrichir et de s'élever, en se privant pour cela de toute jouissance et de tout repos, peut-il être si puissant qu'il fasse échec à l'instinct de conservation? Voilà d'intéressants problèmes de psychologie sociale. Les aliénistes détermineront ensuite dans quelle mesure et comment la dégénérescence, l'alcoolisme et le surmenage mènent

à la folie. Il faut, dit Descartes, « diviser les difficultés ». J'ai déjà eu l'occasion de faire remarquer que la méthode sociologique, telle qu'on la pratique souvent, consiste à considérer les phénomènes *en gros*, et à s'abstenir de les analyser, de peur de leur faire perdre leur caractère de faits sociaux.

Il me semble aussi que M. D. rapproche du délire des aliénés des aberrations de l'esprit et des écarts de conduite que les aliénistes en distinguent soigneusement. Les causes sociales dont il parle n'ont souvent d'autre effet que de déterminer la matière de l'idée délirante; cette idée délirante se rattache presque toujours, en effet, à quelque circonstance de la vie du malade, mais ce n'est pas cette circonstance qui fait qu'il y a une idée délirante. Cette critique s'adresse à tout ce que dit l'auteur des mégalomaniaques et des persécutés, de la folie religieuse et de la folie morale. Son chapitre sur les rapports des religions et de la folie religieuse est un des mieux documentés; mais comparez-le à l'étude de M. Durkheim sur les rapports des religions et de suicide. M. Durkheim avait démontré par des faits, des chiffres, des statistiques scrupuleusement analysées, que le catholicisme est, contre le suicide, un préservatif plus efficace que le protestantisme, moins efficace que le judaïsme. M. Duprat ne nous apprend pas si certaines religions agissent plus puissamment que les autres, soit pour déterminer la folie religieuse, soit pour donner au délire des aliénés un caractère religieux. Il se borne à montrer dans la religiosité humaine un danger.

Le livre se termine par un chapitre de conclusions pratiques. Il conseille « une organisation rationnelle de l'éducation populaire en vue de préserver les nations des troubles sociaux et les individus des troubles de l'esprit ».

E. Goblot.

A. Pitres. L'aphasie amnésique et ses variétés cliniques. Leçons faites à l'hôpital Saint-André de Bordeaux. Paris, 1898, au *Progrès médical* et chez F. Alcan.

« L'aphasie amnésique » était décrite par Bouillaud, par Trousseau, par de nombreux médecins anglais, et elle subsista même concurremment avec l'aphasie de Broca jusqu'au jour où les travaux de Wernicke, de Charcot l'englobèrent dans leurs nouvelles formes d'aphasies sensorielles, si bien qu'à l'heure actuelle elle n'existe plus, passée sous silence ou niée formellement. Et pourtant elle existe bel et bien, et c'est à rétablir son existence que M. Pitres a destiné ses leçons. On peut penser, je crois, qu'il y a réussi, car il fournit après les vieux auteurs, des observations absolument démonstratives. Après avoir rappelé brièvement les notions bien acquises depuis M. Ribot sur la physiologie de la mémoire, il en fait l'application à sa pathogénie en classant d'abord les amnésies ainsi :

- Amnésies de fixation
  - par défaut de pénétration.
  - par défaut de rétention.
- Amnésies de recollection
  - par défaut d'évocation.
  - par défaut de réviviscence
  - par défaut de reconnaissance.

Et alors l'amnésie des mots se pourrait classer ainsi qu'il suit :

- Amnésie verbale. — Perturbations en moins ou suppression totale de la fonction mnésique appliquée à la fixation et à la recollection des images des mots.
  - 1° de fixation — Peu étudiée jusqu'à présent. Ne correspond d'ailleurs pas à une forme spéciale d'aphasie mais s'observe souvent à titre de symptômes accessoires chez beaucoup d'aphasiques de toutes les variétés.
  - 2° de recollection
    - A. Par défaut d'évocation. — Caractérisée par l'oubli d'évocation des mots avec conservation de la réviviscence et de la reconnaissance des images verbales. Produit l'aphasie amnésique.
    - B. Par défaut de de réviviscence — Résulte de la destruction organique ou de l'inertie fonctionnelle des centres corticaux de réception ou d'émission du langage. Se confond cliniquement avec les grandes formes élémentaires de l'aphasie, notamment la surdité et cécité verbales.
    - C. Par défaut de reconnaissance. — Caractérisée par la perte ou la perversion de la reconnaissance, coïncidant avec la conservation de l'évocation et de la réviviscence des images verbales. Explique les symptômes d'aphasie généralement confondus avec ceux de l'aphasie sensorielle. S'observe peut-être aussi dans quelques cas de paraphasie.

C'est à l'amnésie verbale par défaut d'évocation seule que M. Pitres conserve le nom impropre d'*aphasie amnésique* que l'on devrait, dit-il, remplacer par celui plus précis d'aphasie dysmnésique d'évocation. Cette aphasie amnésique doit être distinguée des aphasies sensorielle et motrice. Ces dernières sont des symptômes de la perte de l'excitabilité organique ou sensorielle des centres des images sensorielles ou motrices des mots ; la première est le signe du défaut d'intégrité de communication entre les centres psychiques intacts et les centres inaltérés des images verbales.

Cette aphasie amnésique « a une symptomatologie très précise. Les malades qui en sont atteints ne sont pas absolument privés de la parole. Souvent même ils parlent beaucoup. Ils peuvent lire mentalement et à haute voix. Ils comprennent ce qu'on leur dit. Ils répondent judicieusement aux questions qu'on leur pose. Mais de temps en temps, les mots qu'ils voulaient employer pour exprimer leurs pensées leur échappent, et ils sont obligés de s'arrêter ou d'avoir recours

à des périphrases. » Il est facile de s'en assurer, en priant les aphasiques amnésiques de nommer un certain nombre d'objets qu'on désigne à leur attention; ils reconnaissent ces objets, mais ne peuvent les nommer tant qu'on ne leur a pas soufflé le nom exact. Les troubles de l'écriture sont analogues à ceux de la parole; sous la dictée les malades écrivent tout. Comme variétés cliniques, on peut distinguer l'autonomasie ou prédominance de la difficulté d'évocation de substantifs, l'agrammatisme ou acataphasie, impossibilité de construire des phrases, l'aphasie systématique des polyglottes.

Cette aphasie amnésique n'a pas nécessairement une signification topographique, c'est-à-dire qu'elle peut être un simple trouble fonctionnel, mais les lésions, quand il en existe, « siègent habituellement au voisinage immédiat des centres psycho-sensoriels du langage, et plus fréquemment que que partout ailleurs, dans la région du lobule pariétal inférieur ».

Le diagnostic de cette aphasie amnésique lorsqu'elle est pure, est très simple, mais cela devient plus difficile quand elle s'accompagne d'autres formes d'aphasie; aussi a-t-on négligé dans ces dernières de faire la part à l'amnésie, ce qui a donné à certains signes une importance exagérée. La conclusion générale à laquelle arrive M. Pitres est qu'il ne faut pas abuser de ce jeu des petits schémas, autrement dit que la clinique réelle des aphasies n'est pas si simple que les théories qu'on en a données.

Ph. Chaslin.

William Ireland. The mental affections of children, idiocy, imbecility and insanity, Londres et Édimbourg, 1898.

Ce livre se prête mal à une analyse détaillée, étant surtout une description d'ensemble du sujet au point de vue clinique et pathologique. M. William Ireland y a condensé le fruit de nombreuses lectures et de nombreuses observations personnelles faites depuis son premier livre « On Idiocy and Imbecility », de telle sorte que le présent ouvrage paraît plutôt une œuvre nouvelle qu'une deuxième édition de l'ancienne. A propos des causes de l'idiotie, dont « l'hérédité » est une des principales, M. Ireland fait remarquer que fréquemment il est difficile d'établir une étiologie certaine. Le plus souvent, dit-il, les idiots naissent dans des familles nombreuses et qui ne sont nullement en décadence. « On peut comparer ces familles à un tronc d'arbre dont quelques branches meurent et tombent graduellement, tandis qu'il y en a d'autres qui restent vertes et vigoureuses. » Si dans bien des cas on ne peut remonter jusqu'à la cause, dans d'autres celle-ci est bien connue : c'est l'existence dans des conditions sociales mauvaises en haut comme en bas. Mais qu'y faire? « Après tout, personne, dit judicieusement l'auteur, ne fait du maintien de la plus grande vigueur physique possible chez lui-même ou ses descendants

le but primordial de la vie. Il est fort à croire que si vous prenez dans une salle de conférences un millier d'hommes riches, pouvant vivre où et quand il leur plaît, vous pourrez bien convaincre chacun d'eux que leurs chances de survie seraient de quinze années plus longues, s'ils allaient s'établir dans une des Hébrides ou quelque trou des Highlands, qu'eux et leurs femmes seraient mieux portants et qu'ils auraient moins de chance de perdre d'enfants ; ils pourraient en être complètement convaincus, et pourtant vraisemblablement personne d'entre eux ne voudra partir pour cet endroit salubre. » Cette remarque me paraît importante au point de vue de la prophylaxie en général de la folie aussi bien que de l'idiotie ; il y a non seulement l'alcoolisme à enrayer, mais il y a encore à combattre le genre de vie, dans son ensemble, des classes riches ou moyennes, si l'on veut arriver à un résultat. Il semble que pas plus chez nous qu'en Angleterre on ne comprenne l'importance d'une existence moins artificielle et plus saine.

Quand à la classification de l'idiotie, M. W. Ireland la considère comme devant être avant tout pathologique, et il donne de grands développements à l'anatomie pathologique. Il termine son livre par un chapitre sur le traitement et un autre sur la législation sur les idiots qui, comme l'on sait, sont l'objet de la sollicitude des pouvoirs publics en Angleterre et surtout en Amérique. C'est un traité clinique très clair, un excellent guide en matière d'idiotie. Mais me sera-t-il permis de trouver que le chapitre sur la folie proprement dite chez les enfants est un peu court et ne nous donne pas des renseignements assez précis sur la différence qu'il y a entre la folie de l'enfance et celle de l'adulte ? Il y aurait aussi à réunir ce qu'on a publié sur les troubles mentaux de l'enfance, en dehors de la folie proprement dite, sur les rêves pathologiques, les écarts d'imagination, les hallucinations, etc. J'espère qu'à la prochaine édition, M. Ireland nous donnera tout cela traité et mis au point avec le sens clinique et psychologique qu'il apporte à ses travaux.

A. Wreschner. — Eine experimentelle Studie über die Association in einem Falle von Idiotie (Publication de l'*Allgem. Zeitschrift für Psychiatrie*, Bd. 57, p. 241-339, in-8°. G. Reimer, Berlin, 1900).

L'étude de l'association mentale chez les aliénés nous semble surtout appelée à mettre en lumière la fréquence des associations verbales, et leur importance, non seulement pour la production et le développement des délires dans les esprits anormaux, mais encore pour l'enchaînement des pensées chez les êtres normaux. Toutefois, quelques recherches préparatoires sont indispensables. M. Wreschner a observé une malade que nous n'appellerions pas sans doute une idiote, étant donné le degré de développement de son langage, mais qui est une faible d'esprit, une dégénérée, incapable de raisonnement,

de jugement sain et d'attention soutenue. Née en 1875, elle a appris à lire, écrire et faire les travaux du ménage dans un établissement spécial; revenue à dix-huit ans auprès de son père, elle n'a pu rester dans la maison, où elle souillait et détériorait tout. Entrée le 14 novembre 1895 à la clinique psychiatrique de Giessen, elle se montre pourvue de quelques souvenirs bibliques, poétiques, historiqnes et géographiques; mais elle dit que le jour a 1 heure, la semaine 3 jours, que 10 pf. sont plus qu'un mark, etc. Elle est soumise du 6 décembre 1897 au 23 février 1898 à 1010 expériences dans lesquelles, un mot étant prononcé, elle doit répondre immédiatement par le mot suggéré. Le même mot est répété à plusieurs jours d'intervalle (Wiederholungsmethode).

Les mots prononcés (Reizworte) sont empruntés aux trois tables de Sommer : la 1re comprend 46 termes désignant des qualités sensibles (répartis en 10 groupes selon les divers ordres de sensations : lumière et couleur, étendue et forme, mouvement, toucher, température, ouïe, odorat, goût, plaisir et douleur, sentiments esthétiques); la 2e et la 3e comprennent chacune 48 substantifs, abstraits ou concrets, ou interjections de plaisir, de douleur, d'admiration, etc.

Les résultats ont été examinés au point de vue de la *qualité* des associations (ass. verbales ou par contenu représentatif), de leur *durée*, de leur *répétition*, de l'*influence* et de l'*exercice*. Nous ne pouvons indiquer ici que les données les plus générales : il faut se reporter aux nombreuses tables d'observation et notamment aux tableaux récapitulatifs des pages 283, 309, 330, pour des détails qui n'auront d'ailleurs d'intérêt que par une comparaison (que nous espérons faire prochainement) avec les résultats d'expériences analogues : 1° sur des aliénés de différentes catégories; 2° sur des sujets normaux.

On trouve dans les expériences faites avec les mots de la 1re table (*adjectifs ou noms de qualités sensibles*), 283 associations par contenu représentatif contre 74 associations verbales; — avec ceux de la 2e table (noms des différentes parties du corps, des choses de la famille ou de la cité, de plantes ou d'êtres vivants), 137 associations par contenu représentatif contre 196 associations verbales; — avec ceux de la 3e table (interjections et termes abstraits), 57 associations par contenu contre 216 associations verbales. Donc « plus est élevée la qualité du mot prononcé, moindre est chez la malade la qualité de la réaction ». Sur 512 associations par contenu représentatif, on trouve comme réponses 327 adjectifs, 119 substantifs et 69 verbes : « la malade semble donc disposer d'un plus grand nombre de termes qualificatifs que de termes désignatifs ou abstraits. »

Les associations verbales sont celles qui ont demandé le moins de temps : elles se sont faites par flexion, ou par réminiscence, ou par homophonie partielle. Elles ont pris de 2,2 sec. à 3,5, tandis que les associations par contenu représentatif ont pris de 2,5 sec. à 4,6 sec. Moins le mot prononcé est familier, plus grande est la durée, mais plus

grande aussi peut être l'influence de l'exercice pour abréger la durée du processus. L'exercice en outre améliore la qualité de l'association, surtout dans la 1re série, où l'abréviation est de 0,7 sec. pour les associations verbales (tandis qu'elle est de 0,8 et de 1,1 dans la 2e et la 3e série); 0,2 sec. pour les associations et de contenu représentatif, (tandis qu'elle est de 1,3 et de 0,9 dans la 2e et la 3e série). On vérifie d'ailleurs que l'exercice entraîne diminution du nombre d'associations verbales et augmentation du nombre d'associations par contenu représentatif. Enfin le retour de la même réaction n'a pas grande importance. « Plus élevée est la qualité de l'association, plus rare est la fixation du processus. » Il faut toutefois éviter la répétition à trop court intervalle des mêmes excitations, surtout chez les faibles d'esprit, car la fixation des processus, par paresse psychique, y est plus aisée que chez les sujets normaux.

G.-L. DUPRAT.

IV. — Morale.

Jules Dubois. — SPENCER ET LE PRINCIPE DE LA MORALE. Paris, Fischbacher, 1899, in-8°, 329 pages.

Après les nombreux travaux provoqués en France et à l'étranger par la philosophie de Spencer, le livre de M. Dubois ne sera pas inutile, car il envisage la question à un point de vue particulier. L'auteur ne se met pas seulement en face d'un problème philosophique et moral, mais aussi d'un problème religieux.

M. Dubois constate que, parmi les idées modernes, la théorie de l'évolution occupe une place importante, que même l'évolution est *une* vérité : il reste à savoir si l'on a le droit, avec les évolutionnistes, d'en faire *la vérité*. Mais l'auteur restreint la portée de son travail, car son ambition n'est pas de juger dans son ensemble la construction philosophique de Spencer; comme, d'après lui, la tendance évolutionniste présente un danger sérieux pour l'individu et pour la société, ce qu'il est surtout intéressant d'étudier dans l'œuvre du philosophe anglais c'est sa morale. A-t-il donné une solution satisfaisante à ce problème : *quel est le principe de la morale?* tel est le sujet du livre de M. Dubois, qui comprend deux parties : une partie d'exposition du système de Spencer, et une partie de critique.

La première partie du livre de M. Dubois est un excellent résumé de la philosophie de Spencer, pour lequel il suit fréquemment, comme il le dit lui-même, l'ouvrage de H. Collins. Comme l'idéal social que nous avons est en avance sur notre époque, il faut faciliter l'action des forces qui tendent à produire le progrès; « il faut toujours faire de façon à ce qu'elles ne prennent pas une fausse direction. » Cela signifie qu'il faut *avoir une conduite* conforme aux lois de l'évolution. C'est ainsi que nous entrons dans la partie morale de l'œuvre de

Spencer, dont la tâche est « de trouver une base scientifique pour les principes du bien et du mal dans la conduite en général. » Nous ne suivrons pas l'auteur dans son exposé de l'*utilitarisme rationnel* de Spencer, des transformations de la conduite, et de l'application des principes de la morale à l'individu et à la société; nous préférons nous borner à une analyse de la seconde partie de son ouvrage, et qui est la critique de la morale évolutionniste.

Au point de vue philosophique, c'est la théorie de la connaissance qui fait l'objet de la critique de M. Dubois. Il pense que les preuves données par Spencer en faveur de la réalité extérieure convaincront seulement ceux qui sont déjà convaincus.

Au point de vue moral, l'évolutionnisme est la négation pure et simple de l'élément moral dans le monde de la conscience. La conduite et la morale ne sont considérées que du point de vue objectif, comme toutes les autres sciences; aussi la morale de Spencer est-elle purement descriptive, une histoire du passé plutôt qu'une anticipation de l'avenir.

Cette morale ne peut avoir pour méthode que la méthode expérimentale et inductive; aussi, la loi de la conduite sera-t-elle simplement le désir du bonheur, manifestation de la persistance dans l'être, de la permanence de la force.

C'est encore aux sciences que Spencer emprunte la loi suprême qui doit diriger l'homme, c est-à-dire la loi d'adaptation, qu'il transporte de la biologie en morale. Mais l'adaptation ne peut être synonyme de bien, au moins dans le cas fréquent des périodes de recul, pour lesquelles « le principal ne peut pas être d'être adapté à son milieu ». Et si l'on veut parler d'une adaptation à la société idéale de l'avenir, il ne saurait être question de nous donner comme règle morale de nous adapter à ce rêve lointain et vague d'une humanité transformée.

Autre critique : la morale utilitaire de l'évolutionnisme repose sur une conception optimiste du monde, puisque tout est dominé par l'idée d'un progrès nécessaire; mais il reste à savoir si Spencer a le droit d'assimiler l'évolution ou simple loi de transformation avec la loi du progrès, — une loi purement scientifique et naturelle avec une loi impliquant notions et jugements moraux. Et ce progrès, ce bonheur qui ne sera, en somme, que pour l'humanité, sorte d'être abstrait, l'homme n'aurait-il pas le droit de le réclamer pour lui, au lieu de se contenter d'une satisfaction toute idéale? En tant qu'être moral, comme ayant une valeur spécifique, sans souci d'utilité, l'homme peut réclamer sa part de bonheur ici-bas; et la société future que Spencer prétend bâtir sur les données de la science semble bien, chez lui, un résultat de l'imagination.

Dans un dernier chapitre, M. Dubois étudie d'une façon très minutieuse l'idée de la religion dans la philosophie évolutionniste. Pour Spencer, la religion n'est pas du tout ce qu'on entend généralement par ce mot; il prétend, on le sait, la réconcilier avec la science. Ces

deux puissances ont toujours lutté dans l'histoire, parce qu'elles ont voulu empiéter sur leurs domaines respectifs; ainsi, la religion prétend connaître le mystère, et alors, elle devient irréligieuse. Qu'elle reste agnosticisme, et il n'y aura plus lutte entre la religion et la science. Mais qui ne s'aperçoit pas que cette religion est une religion sans Dieu? Dans ce cas, la réconciliation avec la science ne coûte pas grand effort. Ce n'est plus de la réconciliation; c'est la suppression même de la religion. L'auteur complète son idée en montrant que la loi morale nous conduit au delà d'elle-même; et ce n'est que par un acte religieux qu'on saisit, en l'homme, le principe de la morale.

Dans les dernières pages de son livre, M. Dubois nous dit que, pour comprendre la vie, il faut aller plus loin que ne l'a fait Spencer, car il faut donner à cette vie une valeur absolue; c'est en Dieu, et dans le Dieu du christianisme que nous trouvons la source de cette vie, et aussi sa réalisation. Telle est la conclusion de cette étude de philosophie morale et religieuse.

JULES DELVAILLE.

Frank Tilly. INTRODUCTION TO ETHICS. New York, Charles Scribner's Sons, 1900, 1 vol. in-12, 346 p.

M. F. Tilly avait traduit le *Système de morale* du professeur Friedrich Paulsen. Il lui dédie, comme à son maître, le livre que voici, où il nous donne, en manière d'introduction à une morale pratique qui paraîtra sans doute bientôt, un exposé de la morale théorique.

Cet exposé consiste essentiellement en une critique des systèmes. Il a au moins le mérite de nous fournir des indications bibliographiques très nombreuses et très variées. Elles ne sont cependant pas encore complètes. Parmi nos contemporains, par exemple, on est surpris de ne pas rencontrer le nom de M. Renouvier à côté des noms de MM. Janet, Fouillée, Guyau, etc. Elles ne semblent pas non plus toujours exactes. Je ne suis pas sûr que La Bruyère doive être rangé (p. 262), avec La Rochefoucauld, parmi les moralistes qui regardent l'amour-propre comme le seul motif de nos actions. Ailleurs, on est surpris de voir mettre sur la même ligne des philosophes d'un mérite fort inégal. Telles qu'elles sont, elles dénotent cependant une grande richesse d'informations et constituent un précieux répertoire de renseignements qui manque souvent à nos livres français et dont un *index* rend l'usage très facile.

Les deux chapitres par lesquels l'ouvrage se termine — *Optimisme contre pessimisme, Caractère et liberté* — forment, malgré leur rapport manifeste avec le sujet, une sorte de hors-d'œuvre. C'est assez facile à comprendre pour le premier; le second revient sur l'examen d'un problème qui a déjà été étudié dans des chapitres précédents à différents points de vue. Ce qui fait le fond du livre, c'est le résumé et la discussion des opinions anciennes et modernes sur toutes les questions de

morale. L'auteur déclare, p. 20, qu'il ne fera pas de métaphysique. Encore lui faut-il, pour discuter les opinions des moralistes, recourir à quelques principes. S'il ne fait pas de métaphysique, c'est donc qu'il appartient à l'école évolutionniste ou, plus simplement, à celles du progrès historique, et qu'il en adopte les principes. Il rejette, en effet, la doctrine d'après laquelle le devoir nous serait immédiatement révélé par la conscience, ou celle qui le fait dépendre d'une révélation de la volonté divine. La distinction du bien et du mal résulte pour lui de l'expérience. C'est elle qui, peu à peu, nous a appris quelles sont les fins que nous devons *absolument* nous proposer, quelles sont celles que nous devons *absolument* éviter. Cette origine empirique n'ôterait donc rien au caractère obligatoire de la loi morale. Nous sommes obligés de rechercher le plus grand bien, c'est-à-dire le terme où aspirent en réalité tous les hommes et qui a pour eux une valeur absolue. Aucun idéaliste n'a parlé avec plus de force que M. Tilly de l'obligation morale, de sa sainteté; il ne doute pas qu'elle ne soit conforme à la volonté de Dieu; il prétend seulement que c'est à nous de découvrir par degrés en quoi consiste le *summum bonum* obligatoire; il reconnaît, par suite, qu'il n'est pas possible d'en donner déjà une définition détaillée et de renfermer dans une formule générale un idéal qui varie nécessairement d'un peuple à l'autre. L'essentiel est de bien comprendre que la vraie doctrine en morale est non pas la doctrine utilitaire, qui considère une seule espèce de fins, les plaisirs — et l'auteur fait une critique approfondie, pages 205-249, de l'hédonisme, — mais, pour employer le mot de Paulsen, la doctrine *téléologique*, qui embrasse, dans leur harmonie, toutes les fins de l'activité humaine. Cette doctrine seule « nous rend capables d'examiner les différents codes moraux et de les critiquer. Nous pouvons maintenant juger d'une manière plus rationnelle la conduite morale des peuples, et dire si telle ou telle race réalise sa fin, son plus grand bien. Nous pouvons dire aussi quels modes de conduite sont nécessaires à la réalisation de l'idéal, et affirmer qu'ils *doivent* être appliqués. Mais cette partie de notre problème appartient à la morale pratique », p. 284.

On ne trouvera peut-être pas très original, d'après cette analyse trop sommaire, le contenu de ce livre. Il l'est plutôt par les détails et dans la forme. C'est l'œuvre d'un philosophe optimiste, qui se contente à bon marché et à qui l'*à peu près* paraît suffisant. Il dit quelque part, p. 268, que la moralité est née du conflit des intérêts. C'est qu'il confond le droit et la morale. Il convient ailleurs, p. 280, que la vie et son idéal sont plus larges que la moralité et la débordent. C'est qu'il persiste dans cette confusion, et en même temps il fait lui-même, si je ne me trompe, la critique la plus profonde de sa propre doctrine; car elle ne peut nous proposer qu'un mieux relatif, tout en nous entretenant du bien absolu dont nous avons tous le sentiment, et qui nous apparaît clairement dès que nous prenons conscience de notre vraie nature. Mais nous devons lui accorder que cette conscience est encore très

peu répandue. Et puis si sa théorie, dans l'ensemble, est peu exacte, elle est présentée d'une manière intéressante, et, tout bien considéré, cette inexactitude même ne risque peut-être pas de causer beaucoup de mal : « Je ne crois pas (dit-il lui-même, p. 114) que les avocats de la théorie historique, des hommes comme les Mill, comme Darwin, Spencer, Wundt, Höffding et Paulsen, soient moins moraux que Kant et Martineau ».

A. PENJON.

Luigi Credaro. — LA PEDAGOGIA DI G. F. HERBART (Roma, 1900, 1 vol. in-8°, XI-327 pages).

La pédagogie de Herbart, après avoir conquis progressivement une influence prépondérante dans les pays de langue germanique, grâce aux persévérants efforts de toute une phalange d'hommes distingués, commence depuis quelques années à devenir à l'étranger l'objet d'une sérieuse attention. En Amérique particulièrement, elle excite actuellement un très vif intérêt : d'importants articles lui ont été consacrés dans l'*Educational Review* de New-York, des cours spéciaux dans les Universités; la traduction anglaise de la *Pédagogie générale* et de l'*Exposition esthétique du monde*, reproduite avec une préface de M. O. Brownig a obtenu en deux ans (1895-1897) deux éditions successives. Notre pays a aussi depuis 1894 sa traduction des principales œuvres pédagogiques de Herbart, due à M. Pinloche, et cette année même les théories du grand pédagogue allemand ont été exposées aux étudiants et au public dans les Universités de Lyon et de Poitiers. Le présent livre de M. Credaro est un nouvel hommage rendu à l'œuvre magistrale du philosophe de Gœttingue, après les articles que M. Fornelli et M. Credaro lui-même lui ont déjà consacrés à diverses reprises dans la *Rivista italiana di filosofia*.

M. Credaro a vécu plusieurs années à Leipzig, ce centre d'action de l'école herbartienne; il a fréquenté le *Pädagogium prakticum*, assisté aux séances de l'*Association de pédagogie scientifique*, et acquis une connaissance approfondie de l'œuvre qu'il expose. Sans entrer dans une discussion détaillée, il a voulu, comme il nous l'apprend lui-même, donner à ses concitoyens une idée claire et fidèle des doctrines de Herbart, et il semble qu'il y ait en grande partie réussi. Son exposition est assurément d'une incontestable fidélité, au point qu'il s'est contenté de traduire littéralement aussi souvent qu'il l'a pu. Toutefois cette fidélité même ne va pas toujours sans inconvénients au point de vue de la clarté. L'exposé de M. Credaro a un peu le défaut, à nos yeux, de l'œuvre même de Herbart : il est un peu compact, un peu touffu, surtout dans la seconde partie, et ne présente pas, du moins à un degré suffisant, ces qualités d'ordre et de méthode dont les Allemands se passent facilement, mais auxquelles nous sommes malheureusement habitués : dans la multiplicité des détails, intéressants à

coup sûr, le lecteur perd un peu le fil des idées essentielles. L'auteur l'a bien compris, et, comme Herbart lui-même, il recommande de ne point s'en tenir à une première lecture : « Herbart, dit-il, très justement d'ailleurs, ne se lit pas; il s'étudie. »

L'ouvrage comprend trois livres. Le premier est consacré tout entier à une biographie très complète et très intéressante du philosophe allemand. Le second livre, le plus considérable comme aussi le plus important, est un exposé détaillé de la pédagogie générale : après un chapitre d'introduction, un peu bref peut-être, destiné à donner une idée générale du système philosophique de l'auteur dans son rapport avec la pédagogie, M. Credaro détermine la méthode, la nécessité et la possibilité de cette science d'après Herbart, et étudie successivement les trois grandes fonctions de l'éducation, le *gouvernement des enfants*, l'*enseignement* et la *culture morale*, en mettant en lumière le rôle prépondérant assigné à l'enseignement entendu comme il convient, à un *enseignement* vraiment *éducatif*, dominé tout entier par l'intention de former moralement le caractère de l'individu, ce qui est le but essentiel de l'éducation. Le troisième livre est consacré à l'étude de diverses questions particulières qui constituent ce que Herbart appelle la *pédagogie spéciale* : éducation aux différents âges, méthode à suivre dans l'enseignement des diverses matières, correction de certains défauts, avantages respectifs de l'éducation publique et de l'éducation privée, rôle de la famille et de l'État. Dans un dernier chapitre l'auteur examine brièvement les rapports de Herbart en tant que pédagogue avec ses principaux devanciers ou contemporains : Kant et Fichte, Rousseau et Basedow, Niemeyer et Pestalozzi. Il conclut en montrant dans Herbart le véritable fondateur de la pédagogie scientifique, dans son œuvre une mine d'indications précieuses, particulièrement pour les maîtres de l'enseignement secondaire; et cela le ramène à son intéressante préface où il critique, comme médiocrement éducatif, l'enseignement secondaire tel qu'il existe actuellement en Italie. Il est fâcheux, déclare-t-il en substance, que les professeurs des lycées n'aient pas en même temps que le zèle et le savoir une solide culture pédagogique, qu'ils se préoccupent de la quantité de choses à enseigner plutôt que de la manière même de les enseigner, qu'ils se proposent presque exclusivement d'instruire sans se soucier de former. M. Credaro n'a sans doute pas entièrement tort, et quelques-unes de ses critiques pourraient peut-être s'appliquer à notre propre enseignement secondaire : de bons esprits ne réclament-ils pas comme lui une culture pédagogique sérieuse des professeurs de nos lycées?

En somme M. Credaro a rendu un véritable service à la pédagogie italienne en faisant connaître des théories qui présentent un incontestable intérêt. Ajoutons que nous aurons bientôt dans notre langue l'équivalent de son livre.

Marcel Mauxion.

V. — Sociologie.

G. Mazzarella. La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale. 1 vol. in-8°, 145 p. Catane, typographie Coco, 1899.

Les travaux sur les origines de la famille et du mariage ne font pas défaut; néanmoins la question reste ouverte : c'est que malgré l'attention croissante apportée à la critique des sources, il s'en faut de beaucoup que la lumière ait été faite sur tous les problèmes relatifs à la filiation des types domestiques. Une étude précise d'un point du droit domestique, la condition juridique du mari dans la famille maternelle, est donc d'un haut intérêt quand elle est entreprise avec l'esprit critique qui distingue celle dont nous allons rendre compte.

Mazzarella rappelle au début que la méthode de la jurisprudence ethnologique, formulée par Post, ne ressemble en rien à cette prétendue méthode ethnographique dont nous connaissons trop les fruits; elle exclut sévèrement les analogies biologiques; elle se garde d'induire des mythes aux coutumes, elle fonde ses inductions exclusivement sur l'observation des coutumes et des lois. C'est à cette condition seulement que l'on peut introduire quelque précision dans l'étude génétique et évolutive de la phase tributive et « gentilice » des sociétés humaines (p. 3 à 7).

Or il est un problème laissé jusqu'ici sans solution. Les ethnologistes ont démontré l'existence d'un mariage *sine manu*, dans la période matriarcale de la famille. Mais savons-nous pour cela quelle est la condition juridique de cet époux dépourvu de la puissance maritale, relativement à la famille de sa femme? L'auteur se défend de rechercher quelle est la position du mari au point de vue patrimonial, vu l'insuffisance des documents ethnologiques. Il examine seulement sa position juridique personnelle, car l'ethnographie a réuni un matériel de faits qui permet de donner une solution approximative du problème.

« Si l'on considère dans leur complexité toutes les sociétés humaines, les systèmes fondamentaux relatifs à la position juridique du mari peuvent être ramenés à quatre. Dans le premier cas le mari entre dans la famille de la femme; dans le second chacun des époux reste élément composant de sa famille propre; dans le troisième le mari seul continue d'appartenir à sa famille d'origine; dans le quatrième, les deux époux, se détachant de leurs familles respectives, constituent une famille nouvelle et autonome. »

« Or il est clair que celui qui se propose de déterminer la position juridique du mari dans le pur matriarcat, doit prendre comme points de départ de sa recherche ceux-là seulement de ces quatre types qui sont compatibles avec les principes sur lesquels se fonde la société matriarcale. Les deux premiers types ont seuls ce caractère, car ils nous présentent le mari destitué de puissance paternelle et maritale.

Les deux derniers supposent au contraire que le mari a acquis un pouvoir de tutelle sur sa femme et sur sa postérité » (p. 9).

De ces deux premiers types, le second ne s'offre pas dans toute sa pureté ailleurs que chez les *Menangkabao* du centre de Sumatra et chez quelques tribus indiennes de l'Amérique du Nord; les survivances qu'il a laissées sont sporadiques et n'ont qu'une faible étendue. Le premier a une aire de diffusion très étendue et a laissé des survivances chez beaucoup de peuples parvenus à la phase patriarcale. Le problème consiste donc à déterminer l'antériorité de l'un par rapport à l'autre. L'hypothèse de Mazzarella est que le premier est la forme primitive dont l'autre n'est qu'une simple transformation (p. 9, 10).

Le point de départ de l'auteur est l'étude des populations malaises de l'Insulinde; il cite comme autorité principale les travaux de l'ethnologiste hollandais Wilkens; il le cite textuellement, sans le traduire, ce qui ne rend pas aisée la tâche des lecteurs qui, comme moi, ignorent la langue hollandaise. Mazzarella a eu néanmoins les raisons les plus sérieuses de choisir comme sujet d'étude la race malaise; c'est que les populations de l'Insulinde qui y appartiennent ne sont pas toutes sorties de la phase matriarcale, comme les autres rameaux civilisés des races jaunes, et que cependant les sociétés domestiques formées par les hommes de cette race n'appartienneut pas en très grande majorité au type maternel. L'ethnologie observe donc ici une race relativement civilisée en voie d'évolution; elle peut donc répondre aux objections et aux doutes qu'avait soulevés la méthode, plus hardie en apparence, adoptée par Lewis-Morgan et son école.

Les Menangkabao de Sumatra, les Dayaks de Bornéo sont encore à la phase gentilice de l'organisation domestique; les Battaks de Sumatra, les Bedjangs, les Lampogs, les Pasemahs de la même île, les Galela et les Tobaloresi des Moluques sont déjà arrivés au stade patriarcal et à la parenté agnatique, mais on rencontre parmi eux les vestiges authentiques de la phase gentilice. Par suite la Malaisie offre à l'induction ethnologique un champ d'observation très étendu. Le sociologue peut y chercher la solution du problème relatif à l'antériorité d'une des deux formes du mariage précité sur l'autre.

En langue malaise, dans le dialecte sumatrien tout au moins, on nomme *ambil anak* cette forme du mariage *sine manu* qui introduit l'époux dans la famille de sa femme comme un membre inférieur, vivant, quelque temps au moins, sous l'autorité du chef de la famille, c'est-à-dire du plus âgé des oncles maternels; on nomme *semundó* au contraire le mariage qui laisse chacun des deux époux sous l'autorité du chef de sa famille d'origine. L'auteur s'approprie ce vocabulaire et cherche si le mariage *semundien* n'est pas une transformation et une survivance du mariage *ambilien*. L'enquête le conduit à une réponse affirmative.

La partie la plus intéressante de l'étude est celle que Mazzarella consacre aux survivances que ces deux types de l'union conjugale ont

laissées parmi les populations sorties de la phase gentilice et arrivées à la phase patriarcale. L'auteur, préoccupé de vérifier sa thèse, distingue entre les survivances directes laissées par le mariage ambilien et les survivances indirectes qui expliquent d'anciennes formes de passage. A notre avis cette distinction a une valeur universelle et l'usage devrait en être généralisé dans toutes les recherches de ce genre.

Ces survivances s'observent chez *cent trente peuples* appartenant à toutes les races. La race aryenne est représentée par les letto-slaves (Monténégrins, Herzegoviniens, anciens Prussiens), par les Zingari et les anciens Hindous, par les Iraniens (Tadjiks, Afghans, Jussufzais), par les Basques, par les anciens Hellènes, par les Arméniens, les Mirdites et les Albanais du nord; la race sémitique l'est par les Bédouins, les anciens Arabes, les anciens Hébreux, par les Tédas du Sahara, etc. Inutile d'énumérer les races dont l'évolution sociale est à tous les points de vue moins complète.

Les survivances directes du mariage *ambilien* pur sont beaucoup plus rares. On ne les observe que chez *trente-six* peuples appartenant aux races malayo-polynésienne, dravidienne, mongolique, indo-américaine, arctique, sémitique, nègre et congolaise. Les survivances indirectes sont beaucoup plus fréquentes et se rencontrent chez des races plus élevées : le mariage ambilien à temps, en d'autres termes, la subordination temporaire de l'époux à la famille de l'épouse, chez dix peuples et cinq races; le service de l'époux (ou l'usage d'exiger pendant quelque temps un travail dont profite seule la famille de la femme), chez dix-huit peuples et six races parmi lesquelles sont des rameaux de la race aryenne et de la race sémitique; la continuation de la famille de la femme par le mari est constatée chez quatorze peuples et quatre races, dont la race aryenne; l'institution si connue des filles épiclères (continuation juridique de la famille de la femme par ses fils), chez six peuples et deux races parmi lesquelles l'ancienne race grecque; le mariage semundien, chez trois peuples et deux races (race malaise, race américaine); la séparation temporaire des époux, chez dix-neuf peuples et dix races; la coutume de retarder la consommation du mariage chez vingt-quatre peuples et huit races; le retour temporaire de la femme dans sa propre famille, chez trente peuples et neuf races; le lévirat ambilien, chez quatre peuples et trois races; la juridiction domestique de la famille de la femme sur le mari, chez cinq peuples et cinq races; le droit de la famille de la femme à prononcer la dissolution du mariage est enfin observé chez deux peuples et deux races.

Ces survivances sont constatées chez des peuples parvenus au stade patriarcal. Ce sont des coutumes qui ne sont pas en harmonie avec l'institution prédominante et qui, par suite, ne peuvent en dériver. Elles attestent donc la persistance de souvenirs et d'habitudes issues d'institutions domestiques différentes que l'on retrouve intactes dans

des populations moins avancées. Tel est, provisoirement, le meilleur critère qui nous permette de discerner les survivances. (Il convient en passant de remarquer que la survivance ainsi entendue ne peut être confondue avec un développement dévié ou avec la régression vers un type primitif; encore moins peut-elle être identifiée avec l'atavisme.)

Mazzarella a donc isolé un problème important d'une foule d'autres que l'on avait l'habitude de traiter toujours simultanément; il l'a clairement défini; il a fait la critique des documents ethnographiques mis en œuvre par lui; il a enfin dressé deux tableaux ethnographiques où les éléments de la solution sont mis sous les yeux du lecteur.

Nous ne voudrions pas terminer cette analyse sans avoir montré quel service une recherche de ce genre peut rendre à l'historien du droit.

Les historiens du droit hellénique, M. Rodolphe Dareste notamment, ont appelé souvent notre attention sur une institution singulière qui est restée étrangère au droit romain, celle des filles *épiclères*, c'est-à-dire des héritières dont les époux n'avaient qu'une position subordonnée car leurs enfants continuaient non leur famille mais la famille de leur mère. L'importance de cette institution avait échappé aux sociologues les plus soucieux de découvrir chez les Grecs quelques vestiges de la famille maternelle. Engels et Letourneau notamment n'y avaient vu qu'une preuve de l'action dissolvante que l'héritage, l'argent, peut exercer sur la société domestique. Au contraire l'enquête de Mazzarella projette une lumière éclatante sur cette institution qui, chez les Grecs, semble avoir joué le même rôle que l'adoption dans le droit romain. Beaucoup mieux que les chœurs de l'*Orestie*, l'institution des filles épiclères (qui à Athènes était de droit public) permet de rattacher les institutions domestiques des Grecs à une phase plus ancienne dont les Lyciens, leurs frères, n'étaient pas encore sortis, si l'on en croit Hérodote. On a donc une preuve de plus que le droit grec est beaucoup plus archaïque que le droit romain et comme tel a une importance égale, sinon supérieure.

L'auteur constate au début de son livre la répugnance des historiens du droit à accueillir les méthodes et les résultats de la jurisprudence ethnologique. Des recherches telles que la sienne feront beaucoup, croyons-nous, pour vaincre cette répugnance là où elle n'est pas l'effet des préjugés sociaux. On ne postule plus ici la promiscuité originelle et la subordination nécessaire de la famille à l'évolution économique. L'application de la méthode génétique élimine peu à peu de la sociologie les explications aventureuses et l'on comprend aisément l'aversion qu'elle inspire à ces hommes d'imagination vive qui veulent être crus sur parole et imposer leur vision des sociétés primitives.

GASTON RICHARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

January-April 1900.

Stout. *La perception du changement et de la durée.* — Quand nous percevons un processus temporel comme tel, en quelle mesure et dans quel sens est-il nécessaire que les représentations de la première partie de la série soient présentées à notre conscience quand nous percevons les parties suivantes? Cette question, d'après Stout, n'est pas seulement un problème spécial de psychologie, mais a une grande importance métaphysique. Il examine sur ce point les deux théories récentes de Schumann et de Meinong. Schumann n'admet pas la nécessité de l'existence dans la conscience des premiers termes, pour déterminer soit un processus temporel, soit une différence de qualité ou d'intensité (par exemple entre deux sons). En comparant deux notes séparées par un intervalle de deux ou trois secondes, il faut que la première laisse un effet consécutif, mais qui n'est pas nécessairement une image mémorielle; il suffit de supposer une disposition physiologique ou psychique. Schumann nie que l'introspection lui donne la persistance de la première note s'étendant jusqu'à l'apparition de la deuxième. — Meinong lui aussi nie cette persistance en fait Exemple : percevoir une mélodie ou le mouvement d'un corps de A à B; à la dernière note de la mélodie, nous n'avons pas toutes les autres présentes; mais il soutient que cela doit être, parce qu'*il faut* que cela soit. — Stout se range à l'avis de Schumam, tout en paraissant admettre des présentations subconscientes.

H. Sidgwick. *Critères de la vérité et de l'erreur.* — Article critique tout négatif qui sera suivi d'un autre positif. Il est principalement consacré à discuter le critérium de Descartes et le postulat universel de Spencer « qui ne peut garantir même la donnée primordiale de sa propre philosophie et qui, s'il peut être utile dans certains cas, ne peut suffire à tous et servir de rempart contre le Scepticisme ».

Bradley. *Défense du phénoménisme en psychologie.* — L'auteur discute une série d'objections : que dans cette hypothèse, l'âme qui est réellement une n'a plus d'unité; qu'on ne sentirait à chaque moment que ce qui est éprouvé en ce moment; dans ce qu'on éprouve, il y a plus que des événements, mais des idées et jugements sur les objets; que, dans tout événement psychique, il y a un élément inanalysable qui n'est pas un événement; que la psychologie ne peut être une science séparée,

parce qu'il n'y a rien qui soit en dehors de l'esprit. L'auteur examine ensuite séparément deux autres objections : 1° que de purs phénomènes sont nécessairement séparés et manquent de toute continuité ; 2° qu'en tout cas, ce sont de pures perceptions simplement données au moi.

F. Tönnies. *Terminologie philosophique.* — L'auteur terminé la publication de son mémoire couronné : la plus grande partie est consacrée à indiquer à des remèdes.

V. Knox. *Sur la réfutation de l'empirisme par Green,* étudiée d'après les deux premiers chapitres de ses « Prolegomena to Ethics » et de sa théorie de la conscience éternelle, en dehors du temps, dont l'organisme animal, donnant naissance à la conscience individuelle, n'est que le véhicule. — Cette doctrine que la pensée n'est pas dans le temps, et qui prétend ainsi détruire l'empirisme, « rend la psychologie impossible, rend notre connaissance de la nature impossible et comme elle laisse le mot « conscience » sans vestige de signification, rend la philosophie impossible. »

H. Mac Coll. *Le raisonnement symbolique* (3e article.)

Le Marchant Douse. *Sur quelques petites interférences psychologiques.* Étude faite d'après les examens de certains candidats aux Universités sur les erreurs d'appellations : telle sont la *prolepsis*, la *métapédèse*, la métallage, l'*opisthomimésie*, la contamination.

Mac Taggart : *Hegel et les catégories de l'idée.*

Westermarck : *Remarques sur les prédicats des jugements moraux.* Ils sont finalement basés sur les émotions soit d'indignation soit d'approbation ; c'est un fait que les moralistes intellectualistes ont vainement essayé de nier ; en d'autres termes, s'il n'y avait pas de telles émotions, il n'y aurait jamais eu de prédicats moraux. Ces prédicats impliquent des généralisations de phénomènes émotionnels, faites par l'homme au cours du temps. L'auteur, pour établir la base émotionnelle de la conscience morale, examine les rapports des diverses prédicats moraux avec les émotions d'indignation et d'approbation. La notion de « devoir » qui est le centre de la morale moderne n'est pas ultime et inanalysable ; elle se résout en d'autres éléments : d'abord celui d'effort ; puis son caractère impératif ; mais qui n'est pas nécessaire et essentiel. On sait que les commandements négatifs sont plus anciens que les commandements positifs ; cela tient à ce qu'ils sont l'expression la plus simple et la plus naturelle du devoir. Nul n'aurait songé à exprimer l'injonction morale d'une idée qu'il n'aurait pas vu transgresser. L'auteur examine ensuite les notions de bien, de mal, de justice. Il soutient avec Aristote que la vertu est imparfaite tant que l'agent ne peut la pratiquer sans un conflit de tendances. Il s'appuie assez fréquement, comme on pouvait s'y attendre, sur Adam Smith.

Maldane: *Münsterberg et sa critique des Catégories.* Du kantisme sont issus deux grands courants : l'un représenté par la philosophie de Hegel, l'autre par celle de Schopenhauer, le premier rapportant tout à la pensée, le second à la volonté. C'est à cette dernière direction

qu'appartient l'ouvrage récemment publié par Münsterberg : *Psychology and Life*, soutenant que « dans la vie réelle, nous sommes des sujets voulants dont la réalité est donnée dans nos attitudes volontaires, dans nos sympathies et antipathies, amours et haines, affirmations et négations, et comme ces attitudes se recouvrent et s'associent réciproquement, notre personnalité volitionnelle a une unité ». L'auteur entre ensuite dans quelques détails sur cet ouvrage dont on trouvera l'analyse (*Revue philos.*, 1899, tome II p. 428.)

Myers. *Le Vitalisme : revue historique et critique.* (1er article.) L'auteur expose rapidement les doctrines de l'antiquité, les suit chez les Pères de l'Église, à la Renaissance ; puis vient la réaction du mécanisme de Descartes qui suscite l'animisme de Glisson et surtout de Stahl; modifications amenées par la théorie cellulaire; opposition de Cl. Bernard au vitalisme qui trouve quelques nouveaux adhérents en Allemagne mais ne s'affirme réellement qu'avec Bunge et Rindfleisch, 1887-1888.

La *Revue philosophique* publiera dans son prochain numéro un compte rendu détaillé des Congrès internationaux de philosophie, de psychologie et d'histoire générale des sciences.

Le congrès international de psychologie, dans sa dernière séance (26 août) a décidé que sa 5e session aura lieu à Rome en 1904, à une date qui sera fixée ultérieurement par le Comité directeur : Président : M. Luciani, Recteur de l'Université de Rome ; vice-président, M. Sergi, professeur à la même Université; secrétaire général, le prof. Tamburini (à Reggio-Emilia).

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Durand (de Gros). *Variétés philosophiques.* 2e éd., in-8°, Paris, Alcan.

C. Stumpf. *Tafeln zur Geschichte der Philosophie*, in-4°, Berlin, Speyer und Peters.

M. Ascher. *Renouvier and der französische Neu-Kriticismus*, in-8°, Bern, Stürzenegger.

Aars. *Zur psychologischen Analyse der Welt : Projectionsphilosophie*, in-8°, Leipzig, Barth.

E. Haeckel. *Die Welträthsel*, in-8°, Bonn, Strauss.

L'Institut catholique de Paris annonce la publication d'une *Revue de philosophie* qui paraîtra tous les deux mois, à partir du 1er novembre prochain, sous la direction du R. P. Peillaube. Nous donnons un extrait de son programme :

« On se propose, en fondant cette revue, d'offrir un organe spécial à tous les philosophes qui, s'inspirant, au sens large du mot, de Platon et d'Aristote, de saint Augustin et de saint Thomas, poursuivent une synthèse vivante et progressive, toujours ouverte aux progrès de la pensée et capable, au milieu du désarroi intellectuel, d'unir tout ce qu'il y a d'éléments sains dans la raison humaine.

Bien qu'il existe actuellement en France des revues très appréciées qui leur font bon accueil, un certain nombre de nos collègues nous ont demandé de créer, dans ce but, un organe autonome, orienté avec précision et exclusivement philosophique : c'est à eux que la Revue doit son apparition.

La *Revue de philosophie* sera soutenue par tous les catholiques qui ont compris la portée de l'Encyclique de Léon XIII sur la philosophie.

La philosophie proprement dite et l'histoire de la philosophie au premier plan. Comme la philosophie se superpose, à titre de science générale, aux sciences particulières, on trouvera, au second plan de la revue, des questions qui intéressent le philosophe, tirées des *mathématiques*, de la *physique*, de la *chimie*, de la *biologie*, du *droit naturel* et de la *sociologie*. — On se propose aussi de faire une part aux rapports de la philosophie avec l'*esthétique* et la *vie spirituelle*. D'un côté, il y a dans les œuvres d'art et surtout dans la vie des saints une psychologie profonde qu'il convient de dégager; de l'autre, la science du beau et la théologie ascétique et mystique ont beaucoup à attendre des études psychologiques. »

Chaque numéro de la Revue contiendra sur ces questions :

1. Des *articles originaux*;
2. Des *analyses* et des *comptes rendus*;
3. La *revue des périodiques français et étrangers*;
4. Le *Bulletin de l'enseignement philosophique*.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

DE LA VOLONTÉ[1]

A. Conflit des tendances. — 1° Sensations comparées à sensations. 2° Sensations comparées aux simulacres et aux idées. 3° Simulacres comparés entre eux, selon leur degré d'abstraction, et aux idées abstraites. 4° Idées abstraites pures comparées aux idées abstraites transformées en métaphores. 5° Connaissance d'un fait présent comparée à un souvenir ou à une prévision. Les souvenirs comparés entre eux, et les prévisions entre elles. Le souvenir comparé à la prévision. 6° Connaissance d'un fait comme plus ou moins probable ou possible, comparée à la connaissance du même fait comme réel et certain. 7° La même connaissance plus ou moins précise. 8° La même connaissance plus ou moins attentive. 9° La même connaissance abstraite, selon qu'elle est plus ou moins voisine des faits particuliers. — 10° Résumé.

B. La tendance fixée. — 1° Fixée sans aucun conflit. 2° Fixée après conflit, ayant pour objet une action immédiate et présente. 3° Fixée après conflit, ayant pour objet une action plus ou moins éloignée. 4° Fixée après conflit, ayant pour objet une action plus ou moins générale. 5° Règle de prépondérance. La tendance la plus forte d'après les lois données, est la définitive.
a, induction psychologique. *b*, induction historique. *c*, preuve *à priori*. *d*, réfutations. *e*, force de la tendance fixée.

C. Influence de la tendance fixée. — 1° Sur les mouvements. Pourquoi? 2° Sur les connaissances. Pourquoi? 3° Sur les sensations, plaisirs, peines, tendances. Pourquoi? — Résumé.

1. Les pages qu'on va lire sont un fragment d'un traité de psychologie écrit par M. Taine de 1853 à 1855. La première partie du travail portait comme sous-titre *Fonctions Théoriques*; elle a été reprise et développée dans les volumes sur l'Intelligence. — La seconde partie, intitulée : *Fonctions pratiques*, se subdivisait en trois livres : — I. Des Passions. — II. De la Volonté. — III. Des mouvements. C'est le second livre que nous publions aujourd'hui. — M. Taine devait donner comme suite au traité de l'*Intelligence*, un ouvrage sur la *Volonté*. Ses travaux historiques ont suspendu ce projet qu'il n'a jamais pu exécuter. Nous avons cru qu'il serait intéressant pour les amis de sa pensée de connaître cette première esquisse. — Nous publierons également ici de courtes notes et essais de plans pour la *Volonté*, postérieurs à l'*Intelligence* et écrits probablement dans l'hiver de 1870. (Note des éditeurs.)

Nous prions le lecteur de faire abstraction du mot *Volonté*, que nous mettons en tête de ce chapitre. Ce mot pourrait réveiller en lui des préjugés, et l'empêcher de bien voir les faits, surtout s'il a lu des ouvrages de philosophie. Nous allons simplement décrire ces faits et, plus tard, nous leur donnerons leurs noms, vulgaires ou philosophiques.

A. Conflit des tendances.

Nous avons vu les diverses tendances isolées ; nous allons les voir agissant ensemble. Quand nous disons qu'elles sont en conflit, ou contraires, nous voulons dire que les actions auxquelles chacune d'elles aboutirait s'excluent et sont contradictoires : par exemple, rester à un endroit, et le quitter ; penser à un objet, et n'y pas penser. — Ce n'est pas tout pour une tendance d'exister, il faut qu'elle soit fixée, maîtresse et définitive. C'est le second pas dans l'histoire du passage de l'idée à l'action, de la théorie à la pratique, de la modification que l'extérieur détermine en nous à la modification que nous déterminons dans l'extérieur.

On a montré que ces tendances sont d'inégale force, et pourquoi. Cherchons les lois de cette inégalité, en parcourant successivement les diverses classes de tendances.

1° *Sensations comparées à des sensations.*

Nous avons vu deux classes de sensations parfaitement distinctes, les unes cognitives, les autres impulsives, la plupart des sensations cognitives, et peut-être toutes, ayant un siège, c'est-à-dire des nerfs distincts des nerfs impulsifs. Nous avons vu aussi que le plaisir et la peine, et en général la puissance impulsive, est très faible et difficile à prouver dans les sensations cognitives, tandis qu'au contraire elle est presque l'unique propriété des sensations impulsives, et y acquiert une intensité excessive. Enfin nous avons prouvé par l'examen des organes, et la correspondance des sensations impulsives aux besoins de l'organisme, que cette propriété des nerfs impulsifs est le but de la nature.

Il reste à l'expliquer. La douleur étant une diminution d'être, il suit de là que la douleur de ces nerfs est une diminution d'être ; de ce qu'ils sont seuls susceptibles d'éprouver de la douleur, et en tout cas qu'ils sont infiniment plus susceptibles que toutes les autres parties, nerveuses ou autres, d'éprouver de la douleur, il suit que tout l'être de l'individu organique s'est concentré en eux. Le système des nerfs impulsifs doit donc être considéré comme le repré-

sentant et le substitut de tout l'organisme, de même que le cerveau est le représentant des nerfs impulsifs. Cette concentration et cette substitution sont des phénomènes dont nous avons vu plusieurs exemples. Les mots se sont substitués aux idées, les simulacres aux objets, les images aux sensations. Les actions répandues dans tout le système nerveux se répètent et se concentrent dans le cerveau. Ainsi, nous n'avons là qu'un fait ordinaire.

Quelle est la cause de cette substitution? Car elle en a une comme toute autre substitution. Ce qui distingue l'animal de la plante, c'est que l'être organique qui est en lui comme dans la plante se trouve joint à la conscience, qui est un développement supérieur; par conséquent, il doit être aperçu par la conscience, et l'affecter de douleur et de plaisir. Mais cette union, qui consiste dans la propriété d'être aperçu et de faire souffrir ou jouir, est un point de vue spécial, une fonction particulière; et c'est une loi physiologique (Milne Edwards), qu'à mesure qu'on s'élève dans la série animale, des appareils de plus en plus distincts sont affectés à des fonctions distinctes, ce qu'on peut voir par l'histoire de la digestion, de la circulation, de la respiration, des sécrétions, de la génération, du mouvement, etc., en partant des zoophytes pour arriver jusqu'à l'homme. D'où il suit que l'organisme tout entier, en tant que devant être uni à la conscience, doit se trouver concentré dans un appareil distinct, qui se substitue à lui, et qui, étant seul en rapport avec la conscience, fasse le même effet sur elle, et un effet aussi énergique que le ferait l'organisme entier. Les zoophytes, sauf un très petit nombre, n'ont pas de système nerveux distinct, et cependant ils sont sensibles. A mesure qu'on s'élève dans la série, le système nerveux se montre plus nettement, les dépendances réciproques de ses parties deviennent plus étroites, il acquiert un centre, et arrive dans l'homme à l'état où nous le voyons.

Quant aux nerfs cognitifs, ils ne sont point du tout les représentants de l'organisme, mais seulement le premier degré de la fonction par laquelle les objets extérieurs se reproduisent dans le moi, pour devenir images dans le cerveau, puis simulacres et mots abstraits. — On voit par cette analyse la différence complète des deux classes de nerfs; les uns, représentants de l'organisme dans ses rapports avec la conscience, moyens d'union; les autres, éléments de la fonction théorique, ayant rapport non avec l'organisme, mais avec les objets extérieurs; les premiers, à titre de représentants de l'organisme, éprouvant des douleurs et des joies dont l'intensité est proportionnée à l'importance des fonctions accomplies et à la dignité de l'organisme détruit; les seconds, à titre d'éléments de la fonc-

tion théorique, n'éprouvant de douleurs et de joies que suivant que leur action est entravée ou facilitée; d'autant plus faibles, que cette action, quelle qu'elle soit, sert à la connaissance, et qu'en tout cas elle n'en est que l'occasion.

Maintenant, ces sensations impulsives sont susceptibles d'acquérir une intensité illimitée, ou de diminuer et d'arriver à zéro, sous l'influence de circonstances physiologiques et physiques : inflammation, maladies nerveuses, jeûnes prolongés, rut, narcotique, éthérisation locale, etc. Et leur énergie varie selon les tempéraments. Mais cette question paraît plutôt appartenir à la physiologie. En psychologie, on voit d'abord quelle domination cet accroissement d'énergie peut donner aux sensations impulsives sur les autres, et c'est là tout ce qu'on y peut regarder.

2° *Sensations comparées aux simulacres et idées abstraites.*

Un homme affamé, quoiqu'on lui dise et qu'il sache que, s'il mange vite et beaucoup, il mourra infailliblement dans des douleurs atroces, se met à manger vite et beaucoup. Voyez toutes les relations de famines et de naufragés secourus. Il faut un caractère très énergique pour résister.

Beccaria développe tout au long l'histoire d'un magistrat florentin qui, pendant la peste, accusé d'avoir empoisonné les sources, je crois, fut torturé, résista longtemps, et quoique innocent finit par s'avouer coupable. Ce fait est fréquent, quoique le patient sache que, s'il avoue, il sera brûlé, écartelé, etc.

Xénophon rapporte qu'en Arménie les soldats grecs se laissaient tomber dans la neige, de fatigue, et refusaient d'avancer, quoiqu'ils sussent que les ennemis arrivaient pour les tuer. De même dans la retraite de Russie, les soldats se couchaient et s'endormaient, tout en sachant que le sommeil était mortel, etc.

Et en général, l'effet d'une sensation excessive est de faire faire des actions déraisonnables; ce qui signifie que la sensation, en conflit avec l'idée d'un plus grand bien qu'elle-même, l'emporte; ce qui paraît absurde au premier coup d'œil, et contraire à la théorie.

Au second coup d'œil, si je me rappelle des actions de ce genre produites par moi-même, je découvre l'explication. La sensation intense absorbe tellement l'attention, qu'au bout de quelques instants on ne songe plus qu'à elle, et le reste disparaît des yeux. On finit par agir mécaniquement, instinctivement; on ne sait plus ce qu'on fait; on est possédé par une idée fixe, si intense qu'elle exclut toutes les autres; on est comme sourd et aveugle aux autres impressions; c'est une monomanie momentanée. Le torturé, au moment où la douleur monte à une certaine hauteur, crie : « C'est moi! J'avoue! » Il a

oublié tout le reste, il ne voit plus la roue, les fagots, il ne sent plus d'imagination les pointes de la flamme qui le brûlera s'il avoue. On le relâche un instant; aussitôt, l'idée du dernier supplice reparaît, et il se rétracte. — L'affamé, pendant trois ou quatre jours qu'il n'a pas mangé, a été obsédé par l'idée de la nourriture; en la voyant sous ses yeux, en la respirant, en la sentant d'imagination sur sa langue, en subissant la contraction furieuse et les déchirements de son estomac, il devient presque fou, il ne comprend pas vos représentations. Il n'y a donc ici qu'un phénomène d'attention.

Quel est ce phénomène, et pourquoi l'attention se trouve-t-elle portée avec cette intensité sur la sensation actuelle? En premier lieu, la douleur est ancienne déjà, l'idée de la délivrance incessamment suscitée et avec une force croissante, et suscitée seule, a acquis, d'après les lois de la reproduction des idées, une énergie excessive, proportionnelle à son ancienneté, à sa durée, au caractère exclusif de sa domination préalable. — En second lieu, nulle image, nul simulacre n'est aussi complet, détaillé, que la situation ou sensation qu'il représente : ainsi l'image du supplice ne renferme pas tous les élancements de douleur, etc., que produira le supplice lui-même; et d'ailleurs l'énergie de la sensation empêche cette image de se compléter, de s'animer, de se colorer, comme elle le fait par exemple dans le cerveau d'un poète, lorsqu'il s'occupe tout entier à se la figurer. D'où il suit que l'énergie de l'image est moindre. — En troisième lieu, la sensation ne peut pas être chassée, car elle dépend uniquement d'une cause extérieure, tandis que l'image peut être chassée comme toute image. — Ainsi la sensation ayant acquis par diverses causes une énergie extrême et ne pouvant être chassée, et l'image ayant par diverses causes une énergie diminuée, et pouvant être chassée, il suit que l'image sera chassée, et que la douleur agira seule et en maîtresse, ainsi qu'on l'a vu.

Les moyens d'y résister sont différents. 1° On peut renforcer l'image contraire par une longue habitude préalable. Ainsi les sauvages résistent au cadre de feu et à la torture, parce qu'ils se sont habitués à considérer un signe de faiblesse comme une action infâme. 2° On peut empêcher cette image de disparaître. Ainsi cet Italien qui ne fit aucun aveu à la torture, parce qu'il eut soin à chaque élan de douleur de se représenter le gibet. 3° Le simulacre arrive presque à contrebalancer la sensation présente, à mesure qu'il se complète. Si l'affamé qui veut manger voyait son voisin qui a mangé, tomber bleui, hurlant, se tordre, et mourir sous ses yeux, il hésiterait probablement, parce qu'il arriverait à imaginer avec assez de précision l'intensité de la douleur qu'il affronte, et qu'il ne

pourrait pas chasser cette image, laquelle serait involontaire, comme suscitée par un spectacle extérieur. 4° Certaines idées agréables peuvent être associées à la douleur de telle façon, que le plaisir qu'elles procurent croît avec l'intensité de la douleur. Par exemple, le sauvage sent sa force d'âme d'autant plus grande et plus glorieuse, qu'il souffre davantage. Il sait ses ennemis d'autant plus irrités et bravés que leurs efforts sont plus impuissants. Il les insulte, il leur dit de faire plus, qu'ils ne savent pas tourmenter, etc. — Le chrétien se réjouit d'autant plus qu'il souffre plus pour son Dieu. De là les pénitences sanglantes des moines, et principalement des religieuses qui ont de l'imagination, etc.

3° *Simulacres comparés entre eux et aux idées abstraites.*

Stendhal, *Rouge et Noir*, p. 420. Julien condamné à mort est brave quand il pense à la mort, prise abstraitement. Le vieux curé, son ami, qui vient le voir, est tout changé, décrépit, l'œil morne, vitreux, machine déjà morte à demi. Julien « voit la mort dans toute sa laideur » et tombe dans une affreuse tristesse.

Voyez, dans le paragraphe précédent, la différence d'émotion entre l'idée de la mort causée par gloutonnerie, et la vue d'un homme mort par gloutonnerie.

Nous-mêmes, chaque jour, nous lisons le récit d'une opération, d'un accident, d'une mort, etc., avec une émotion médiocre. Allez voir une opération effective à l'École pratique. L'émotion croîtra énormément.

La différence d'émotion lorsqu'on imagine est proportionnelle à la netteté avec laquelle on imagine, à l'abondance des détails. Il y a une échelle, depuis l'image-hallucination, dont l'effet est le même que celui de la perception réelle, jusqu'à l'idée abstraite, en passant par une série de simulacres de moins en moins complets et précis.

La Chartreuse de Parme[1] qui est l'histoire d'un Italien, homme d'imagination, est pleine d'applications de cette loi. Fabrice, qui est dans un clocher, aperçoit les gendarmes : « Tout le monde me connaît ici; si l'on me voit, je ne fais qu'un saut au Spielberg, où l'on m'attachera à chaque jambe une chaîne pesant cent dix livres; et quelle douleur pour la duchesse! »

« Fabrice eut besoin de deux ou trois minutes pour se rappeler que d'abord il était placé à plus de 80 pieds d'élévation, que le lieu où il se trouvait était comparativement obscur, que les yeux des gens qui pourraient le regarder étaient frappés par un soleil éclatant, et

1. Stendhal.

qu'enfin ils se promenaient les yeux grands ouverts dans les rues dont toutes les maisons venaient d'être blanchies au lait de chaux, en l'honneur de la fête de Saint-Giovita. Malgré des raisonnements si clairs, l'âme italienne de Fabrice eût été désormais hors d'état de goûter aucun plaisir, s'il n'eût interposé entre lui et les gendarmes un lambeau de vieille toile, qu'il cloua contre la fenêtre, et auquel il fit deux trous pour les yeux. »

Fabrice[1] a pris pour se sauver, mais sans violence, le cheval anglais que promenait sur la route un valet de chambre. « Au retour il se disait : Aurais-je dû tirer un coup de pistolet au valet de chambre qui tenait par la bride un cheval maigre? Sa raison disait oui, mais son cœur ne pouvait s'accoutumer à l'image sanglante du beau jeune homme tombant de cheval, défiguré. »

Cherchons les causes de cette loi. 1° Il est visible que le simulacre ou image enferme beaucoup plus de causes d'émotion que le mot abstrait. Car comparez la phrase : « Ce valet de chambre meurt », avec ce qui est contenu dans l'image : premièrement, le passage brusque de la beauté et de la jeunesse à la mort; secondement, le sang sur le visage, la cervelle à nu, les yeux emportés, la convulsion des muscles, les derniers soubresauts du corps gisant, le râle rauque et douloureux ; troisièmement, la chute subite, puis l'inertie, qui contraste avec le mouvement de la vie. — Cette analyse touche le lecteur, qu'il juge de l'impression qu'il aurait s'il voyait la chose! Car l'analyse donnée ne renferme qu'une partie des causes d'émotion. Donc une des raisons de la loi est que l'image ou simulacre renferme beaucoup plus de causes d'émotion ou faits touchants que le mot abstrait. Cela fait comprendre pourquoi plus le simulacre est complet et se rapproche d'une perception actuelle, plus il est puissant et touchant. — Nous voyons aussi par là ce que c'est qu'un mot abstrait, comme *mort*, *douleur*, *torture*, *joie*, *salut*, etc. Ce mot abstrait ne tient pas la place et par conséquent n'a pas l'effet de la série de détails que renferme une mort, une douleur particulière. Le mot *mort* signifie simplement la suppression de la vie, et le mot *vie* signifie simplement ce qu'il y a de commun dans les fonctions organiques, animales et humaines. Mais le mot *vie* ne remplace pas toutes ces fonctions, ni le mot *mort* tous les phénomènes de l'extinction de ces fonctions. Au contraire sa nature consiste à représenter les choses, comme si les détails n'existaient pas. De là une différence énorme de puissance. 2° Si une idée abstraite se présente, si une phrase abstraite est prononcée dans un moment pareil, lorsque

1. *Ibid.*, p. 160.

l'imagination est occupée par une image ou une série d'images, ordinairement elle n'est pas comprise, elle n'entre pas dans l'esprit, les sons frappent l'oreille, mais rien de plus. En effet, comprendre une phrase abstraite, c'est, comme on l'a vu, éprouver une tendance pour joindre l'adjectif au substantif, l'affinité entre ces deux mots étant établie par l'habitude. Or, cette affinité est une force assez faible, comme on peut s'en convaincre en voyant la médiocre contrariété qu'on éprouve, lorsqu'elle est contrariée par une phrase fausse ou absurde. L'énergie des images étant au contraire très grande, comme on peut s'en assurer par expérience, l'affinité entre le substantif et l'adjectif ne peut s'exercer, et l'on prononce ou entend les mots sans en sentir l'affinité, c'est-à-dire le sens. — D'autre part la phrase est très aisément chassée par l'image, qui dès lors subsiste seule. Car, en vertu de la raison précédente, l'image étant plus complète renferme plus de causes pour subsister.

Contre-épreuve : Les moyens de résister aux images sont les suivants : 1° Développer la force de comprendre telle idée abstraite, ou l'affinité de tels mots abstraits entre eux, par la fréquente considération de ces mots. Ainsi l'idée de l'honneur, du devoir. On comprend la phrase, même au milieu des images contraires les plus puissantes. Par exemple des soldats au milieu du feu, pleins des images de la mort et des blessures, à qui l'on crie : « Et votre honneur! » — En même temps et par la même raison d'habitude, la phrase tend à subsister, et n'est plus chassée facilement. 2° Susciter l'image contraire, en s'appesantissant sur le mot : par exemple pour peu que le mot *honneur* persiste, l'imagination aperçoit les paroles et expressions de mépris du public en cas de lâcheté, les paroles et attitudes contraires en cas de courage, etc. Ce qui contrebalance l'impression opposée.

4° Idées abstraites pures, comparées aux idées abstraites transformées en métaphores.

« Errabas [1], Verres, et vehementer errabas, quum te maculas furtorum et flagitiorum tuorum, sociorum innocentium sanguine eluere arbitrabare. »

On le voit qui, comme Lady Macbeth, essaie d'effacer des taches de sang. Cela est beaucoup plus fort, que si Cicéron disait simplement : Tu te trompais en croyant éviter par des meurtres l'accusation de vol.

Platon (de l'*État*, IX) compare les désirs oisifs et prodigues à un grand frelon ailé. « Lorsque les autres désirs, couronnés de fleurs,

1. *In Verrem*, II, livre V, chap. 46.

parfumés de senteurs, enivrés de vins et accompagnés des plaisirs effrenés, viennent bourdonner autour de ce frelon, le nourrissent, l'élèvent, et l'arment enfin de l'aiguillon de l'ambition, alors ce tyran de l'âme, escorté de la démence, extermine ou chasse loin de lui tous les sentiments honnêtes et tous les désirs vertueux. » (Traduction.)

Le lecteur est beaucoup plus ému que si on lui disait simplement : L'ambition et les mauvais désirs finissent par chasser tous les bons sentiments.

Et en général, la métaphore est un moyen très puissant pour exciter la passion.

Ce fait a plusieurs causes.

(*a.*) La première, qui est visible, est l'application de la loi précédente, en vertu de laquelle les images, et partant les images contenues dans la métaphore, sont plus puissantes que les idées abstraites.

(*b.*) Mais cette cause n'est pas la seule, comme on peut s'en convaincre en remarquant qu'une métaphore est plus puissante qu'une comparaison, quoique dans toutes les deux il y ait la même image enfermée.

Prenez, par exemple, la métaphore de Platon qui vient d'être citée, et mettez à la place ceci : « Semblable à un frelon que d'autres insectes pernicieux viennent en bourdonnant nourrir et armer, etc. » ; vous aurez la preuve du fait en question. Il y a une certaine folie dans la métaphore. Nous confondons en une seule chose deux choses semblables en un point, mais différentes dans tout le reste : un frelon avec l'ambition, l'assaut d'une ville et la destruction d'une population avec une substitution de passions dont l'une succède à l'autre, etc. Aussi le propre de la poésie et du style lyrique, lesquels se composent presque uniquement de métaphores, c'est l'emportement et la puissance excessive de l'imagination.

Voyez par exemple ces vers :

Regrettez-vous le temps où d'un siècle barbare
Naquit un siècle d'or, plus fertile et plus beau?
Où le vieil univers fendit avec Lazare
De son front rajeuni la pierre du tombeau?
Regrettez-vous le temps où nos vieilles romances
Ouvraient leurs ailes d'or vers leur monde enchanté?
Où tous nos monuments et toutes nos croyances
Portaient le manteau blanc de leur virginité?
Où sous la main du Christ, tout venait de renaître?
Où le palais du prince et la maison du prêtre,
Portant la même croix sur leur front radieux,
Sortaient de la montagne en regardant les cieux?
Où Cologne et Strasbourg, Notre-Dame et Saint-Pierre,
S'agenouillant au loin dans leurs robes de pierre,

Sur l'orgue universel des peuples prosternés,
Entonnaient l'hosanna des siècles nouveaux-nés!
Le temps où se faisait tout ce qu'a dit l'histoire?
Où sur les saints autels les Crucifix d'ivoire
Ouvraient des bras sans tache, et blancs comme du lait?
Où la vie était jeune, — où la mort espérait?

Il y a évidemment dans tout ce passage une sorte d'hallucination admirable, toutes les abstractions se transformant en formes vagues et grandioses. De là une puissante cause d'émotion. Car la puissance émouvante d'une idée ou image est, comme on l'a vu, en raison non seulement de la grandeur de l'objet qu'elle représente, mais de l'intensité avec laquelle elle se produit, et de la force de l'attention qu'elle excite.

Maintenant pourquoi la métaphore est-elle toujours accompagnée de cette sorte de folie impétueuse? C'est qu'elle est elle-même cette folie. Quand on dit : « cet homme est un lion », on fait une proposition absurde en soi. L'attraction entre le substantif homme, ou le simulacre intérieur produit, et la qualité de courageux comprise dans le mot *lion*, est si puissante, que le lion tout entier, et non plus seulement son courage, se trouve réuni en un seul objet avec le sujet de la phrase. Cette énergie de l'attraction produit précisément cette force de l'attention et cette cause d'émotion dont nous avons parlé.

5° *Connaissance d'un objet ou d'un fait présent comparé à un souvenir ou à une prévision.*

Un homme qui se noie s'accroche à celui qui veut le sauver avec une obstination frénétique, tout en sachant qu'il le gênera, le noiera peut-être, et lui-même en même temps.

Les enfants particulièrement, et les sauvages, donnent des exemples de cette loi. Un Caraïbe vend sa couverture le matin, et vient la redemander le soir en pleurant, parce qu'il a froid.

Un autre exemple est celui des condamnés à mort qui prient, supplient pour un sursis. La mort présente, actuelle, leur paraît plus terrible que la mort demain.

Un dernier exemple encore plus frappant est celui des enfants à qui on promet un plaisir pour demain, par exemple une friandise, un jouet, une promenade; ils disent : Oh! non, tout de suite, tout de suite. — Nous faisons comme eux dans tout désir ardent; nous ne pouvons pas attendre ; nous sommes impatients, nous voudrions supprimer le temps qui nous sépare de la situation désirée.

Bref, généralement, l'idée d'un fait présent produit plus d'impression, c'est-à-dire plus de plaisir ou de peine, que l'idée du même fait à venir.

Mais un fait à venir peut être moins éloigné qu'un autre, et partant dans la même situation qu'un fait présent par rapport à lui-même; d'où l'on conclut d'avance que l'idée d'un fait à venir frappe d'autant moins qu'il est conçu comme plus éloigné. En effet, reculer une jouissance est une contrariété. Plus le sursis est long, plus le condamné est content. Lorsque la distance est très grande, dix, vingt, trente ans, l'idée perd presque toute sa force. Par exemple, considérez que votre père a soixante ans, et que certainement d'ici à quarante ans, il mourra. — Enfin quand l'éloignement est indéterminé, l'idée s'affaiblit encore. Nous savons que nous mourrons, et cependant cette pensée nous laisse fort tranquilles, quand nous sommes en santé.

Ainsi en général l'éloignement du fait représenté atténue l'impression de plaisir ou de douleur.

Je vois plusieurs causes de cette loi. (*a*) L'une principale, qui est tirée de l'état naturel des images ou simulacres, ou idées. Un objet, comme on l'a vu, est naturellement représenté comme actuel et présent. Par conséquent, le représenter comme futur, c'est contrarier la tendance naturelle de la représentation. C'est donc diminuer sa force d'existence, et partant la quantité d'attention qui lui est prêtée, l'attention étant proportionnelle à l'énergie de l'action cérébrale qui est son objet. Or avec la quantité d'attention prêtée diminue la quantité de puissance impressionnante, et partant la grandeur de la peine et du plaisir. — On comprend par là que, lorsque la position du fait futur paraît indéterminée, et qu'à mesure qu'on essaie de la placer quelque part il en est exclu par le doute, sa capacité d'émouvoir diminue subitement d'une manière plus considérable encore. Car sa force d'existence est attaquée par la totalité des exclusions. (*b*) La cause secondaire est que le fait prévu n'est jamais représenté aussi complètement, avec des détails aussi nets et aussi particuliers, que le fait actuellement vu. Ainsi le noyé qui s'accroche ne se figure pas la mort de son sauveur et les suites de sa frénésie aussi nettement qu'il sent l'étouffement et la congestion cérébrale qui commence. Une autre cause secondaire, c'est que le fait à venir paraît toujours un peu douteux, parce qu'on imagine toujours des obstacles possibles.

Mêmes faits et même explication pour ce qui est des souvenirs. Cependant il faut noter qu'ici le fait représenté est d'autant moins distinct et moins détaillé qu'il est plus ancien, parce que l'énergie reproductrice du cerveau a contracté d'autres habitudes. On l'a oublié partiellement.

Comparons maintenant l'impression d'un souvenir à celle d'une

prévision. Par exemple, un homme qui a subi une opération et à qui on annonce qu'il faudra la recommencer. On vous a arraché une dent, et vous reconnaissez qu'on devra vous en arracher une autre bientôt. Vous avez gagné hier une somme d'argent, et vous prévoyez que demain vous gagnerez une somme pareille. — Dans ces cas et dans tous les autres, un fait à l'état de souvenir nous touche moins qu'un fait à l'état de prévision.

Pour expliquer cette loi, il faut remarquer que le présent par rapport auquel on considère le fait à venir ou passé, n'apparaît pas comme un point fixe, mais comme un point en mouvement, et se mouvant vers l'avenir. Le moi que j'aperçois se dirige vers le fait futur, il va y toucher, et par contre, il s'éloigne du fait passé. Ma pensée est emportée par le mouvement de son objet, et ainsi se trouve inclinée à considérer le futur plutôt que le présent. Cette inclination détermine en faveur du fait à venir une intensité d'attention plus grande, et partant lui communique une plus grande puissance pour faire impression.

Cela explique pourquoi la pensée des hommes est plus ordinairement tournée vers l'avenir que vers le passé.

Enfin il faut noter que le futur et le passé, surtout très éloignés, paraissent plus *beaux* que le présent.

Forsan et hæc meminisse juvabit.

On sait les châteaux en Espagne que nous faisons et les charmantes apparences que prend notre espérance, etc.

En effet, quand nous imaginons un fait futur, n'étant pas gênés par la connaissance présente des conditions de son accomplissement, nous l'imaginons en artistes, et nous l'arrangeons d'une façon aussi intéressante que possible, uniquement selon les convenances de notre imagination, et selon les attractions de nos idées. Tandis que lorsqu'il est présent, il suit sa loi propre, nous sommes obligés d'accommoder notre imagination à sa nature réelle, ce qui gène les attractions de nos idées. Par exemple, voir la mer, après l'avoir imaginée. Avoir un prix, après l'avoir espéré. Le présent est plat, l'avenir poétique, ce qui signifie : dans un cas, notre imagination subit un mouvement, dans l'autre, elle suit le sien.

Et quand nous nous représentons un fait passé, nous éprouvons du plaisir par deux raisons. Premièrement, nous sommes transportés tout d'un coup dans un autre monde, surtout lorsque nous nous rappelons des faits anciens, notre enfance, etc., ce qui excite l'attention par contraste. Secondement, notre esprit reçoit un mou-

vement facile, et partant agréable. Ce qui signifie que nos idées et images s'attirent aisément et rationnellement, sans l'effort de l'invention, avec la vivacité et la logique de l'invention poétique, et avec une certitude qui manque dans l'invention poétique.

Ajoutons enfin que lorsque nous nous représentons le passé ou l'avenir, nous n'apercevons que les grands faits intéressants, que les petits détails ennuyeux disparaissent, et qu'ainsi nous opérons involontairement comme les artistes. Par exemple, je songe à ma vie de telle époque, etc. De sorte que le présent doit nous paraître toujours plus laid que le passé et l'avenir, et que nécessairement nous regrettons et nous désirons, sans jamais jouir. Il y a là un phénomène d'optique morale, fort triste, mais qui est un puissant ressort d'action, et qui nous pousse soit à innover, soit à restaurer, et nous défend de rester tranquilles.

6° *Connaissance d'un fait comme plus ou moins probable et possible, comparée à la connaissance du même fait comme réel et certain.*

Soit une loterie, selon qu'on a plus ou moins de billets et qu'il y a plus ou moins de numéros, l'idée d'un lot gagné nous touche plus ou moins. On se représente comme gagnant. Mais au même instant, on se représente comme ne gagnant pas, et l'énergie de la contradiction est proportionnelle au nombre de numéros distribués, et au nombre de billets qu'on n'a pas.

Lorsque le nombre des chances contraires ou favorables devient si grand qu'on ne peut pas le déterminer, les autres chances disparaissent, et la probabilité fait la même impression que la certitude. Par exemple, je sors; il est possible que je sois écrasé par une voiture, ou tué par un moellon; d'après les statistiques j'ai environ une chance de danger contre 500.000 de sûreté. Cependant le 1 ne me touche pas plus que 0 parce que je n'y fais pas attention. L'explication est la même que pour la prévision. L'image ou idée paraît naturellement objet réel, certain ou présent. Les contradictions en question diminuent sa force d'existence, en gênant sa tendance naturelle. Ainsi contredite et partiellement détruite, elle attire moins l'attention, ce qui fait qu'elle touche moins.

7° *Connaissance moins précise comparée à une connaissance plus précise.*

S'il s'agit d'une image ou d'un simulacre, comparez l'image très obscure, vacillante, sans limites bien précises, d'un chêne, avec cette même image précise, distincte, obtenue par réflexion, ou dans un moment d'inspiration.

Comparez l'idée plus ou moins vague de l'État que peut avoir un

paysan, avec cette même idée nettement marquée et définie dans la tête d'un publiciste ou philosophe.

Dans le second cas, l'idée ou image est toujours plus puissante; en d'autres termes, cause plus de joie ou de douleur.

En effet, dire qu'une connaissance est précise et distincte, c'est dire qu'elle se détache nettement et fortement sur les autres, qu'elle fait contraste avec elles, que partant, selon les lois données, elle excite plus d'attention.

8° *Connaissance plus ou moins attentive.*

On a vu que plusieurs des cas précédents rentrent dans celui-ci. Plusieurs autres y sont compris. Tel homme fait plus d'attention à un objet d'art, à une idée scientifique, à une espérance d'ambition, d'avarice, à un objet de vanité, au bonheur de son ami, de son fils, de sa maîtresse, etc.; tel autre moins, tout cela d'après les lois des passions. Mais on a expliqué comment il se fait que l'attention, accroissement de l'action intellectuelle, détermine un degré de douleur de plus dans la douleur, puisque la douleur est la diminution de l'action intellectuelle.

9° *Connaissance d'un mot comparée à la connaissance du même mot.*

Dans tout ce qui précède nous avons comparé un mode de représentation à un mode de représentation. De même encore dans cet article. Les sensations, les images, les simulacres à tous leurs degrés de netteté, les mots abstraits, les métaphores ne sont que des substituts ou représentants du fait ou objet qu'il s'agit de connaître. Nos comparaisons n'ont pour but que de marquer les degrés d'énergie impulsive proportionnelle possédés par ces diverses sortes de représentations.

Or un mot ou une phrase étant donnée, elle peut naître avec des énergies impulsives très inégales. Comparez une phrase à l'état de banalité, de lieu commun général, telle que vous la lisez souvent dans les livres, et cette même phrase suscitée en vous par l'impression d'un ou plusieurs faits particuliers. Par exemple : « L'amour de la patrie est un noble sentiment ». Cette phrase ainsi présentée me laisse à peu près indifférent. Mais supposez que je la produise et que je l'invente, que je lise la vie de Hoche, de La Tour d'Auvergne, de Carnot, de Cambon, que je compare ces vies à celles de Louis XV ou du savetier du coin, cette phrase ainsi suscitée aura une puissance énorme. Je l'affirmerai avec une certitude extrême, je la comprendrai à fond; les mots : « amour de la patrie, sentiment noble », jailliront ressuscités comme par une commotion électrique, et se joindront avec une affinité très puissante. Telle est la puissance des

faits particuliers substitués à des idées générales. La force d'existence et l'affinité des idées s'en trouvent accrues et partant leur capacité impulsive. (Julien[1] : Une idée le saisit avec toute la puissance de la première idée qu'on croit avoir inventée, et faillit le rendre fou, etc.) — On comprend par là qu'il y a une échelle dans la capacité impulsive d'une phrase, depuis l'état où elle est suscitée par des faits particuliers, jusqu'à celui où elle n'est plus qu'une pure banalité, sans aucune puissance impulsive, réduite à l'état de formule, et bonne tout au plus pour figurer dans une science.

Maintenant, si l'on considère plusieurs connaissances, on verra que Pierre a la capacité d'avoir plus d'idées et des idées mieux classées que Paul, dans un espace de temps donné; ce qui donne une plus grande force impulsive aux idées de l'un qu'aux idées de l'autre, etc.

Résumé.

En considérant l'échelle des modes de représentation, on trouve ainsi une échelle d'énergie impulsive : voici l'ordre.

a. Sensation impulsive pure.

b. Sensations cognitives avec simulacres.

c. Images avec simulacres à différents états de netteté, selon que l'illusion affirmative et l'apparence présente sont plus ou moins contredites, selon que l'intensité de la production est plus ou moins grande.

d. Phrases abstraites, selon que les affinités de leurs éléments sont plus ou moins énergiques.

Cet ordre exprime les principaux degrés de décroissance de l'énergie impulsive. On voit par le tableau que plus le substitut s'éloigne du fait représenté et met d'intermédiaires entre lui et ce fait, et plus sa tendance à exister est faible, plus son énergie impulsive diminue.

B. La tendance fixée.

Le chapitre précédent a exposé les lois générales de l'inégalité des tendances. Outre ces lois, qui sont les plus générales possible, il y en a de plus particulières qu'on trouvera dans la théorie des passions. Par exemple, l'idée d'un bien plus grand a plus de force impulsive que celle d'un bien moindre. L'idée de telle sorte de bien

1. *Rouge et noir.*

est plus puissante sur celui qui a tel genre de passion dominante, ou qui se trouve dans telle situation, etc.

Des tendances contraires d'inégale force, se trouvant en présence, il est clair que l'une sera plus forte. Cela suit de la définition même de l'inégalité. Celle-ci est donc définitive, c'est-à-dire qu'elle annule l'autre et subsiste seule. En d'autres termes, elle est fixée. Voyons les diverses espèces de la tendance fixée, et les circonstances qui accompagnent cette fixation.

I. La tendance peut se trouver fixée sans aucun conflit, immédiatement, nulle tendance contraire ne s'étant présentée.

Par exemple, à la vue d'un coup, on lève le bras; au moment de tomber dans un fossé, on rejette le corps en arrière. En voyant arriver une voiture, on fait un saut pour ne pas être écrasé, etc. Dans tous ces cas, il y [a] idée subite d'un danger, tendance à l'éviter, et point d'autre idée, ni point d'autre tendance.

Doit-on appeler cela résolution, acte de volonté? Peu importe. Voilà le fait constaté, sa nature déterminée, le nom est l'affaire des grammairiens. — Ce cas est le plus simple. — Nous allons voir l'histoire de la tendance fixée se compliquer.

II. La tendance peut se trouver définitive et fixée, après conflit, l'action à laquelle elle aboutit étant immédiate et présente.

Soit, par exemple, la tendance à prendre ce livre pour le lire, et en même temps, la tendance à me renverser sur mon fauteuil pour dormir. Voici la description du phénomène. Il y a d'abord l'idée du livre ouvert, idée agréable (le livre est un volume de Stendhal), laquelle par conséquent tend à persister; ce qui amène l'idée de l'ouvrir, idée agréable, et partant la tendance à l'ouvrir. Jusqu'ici le fait est exactement semblable à celui de l'article précédent. Mais en même temps survient l'idée du bon sommeil que j'aurais, renversé sur mon fauteuil; en même temps, il y a fatigue, tendance physique à ne pas agir. Les deux constituent une tendance contraire à la première. L'idée du livre ouvert, écartée ou obscurcie un instant, revient avec plus de clarté et d'énergie; désormais elle subsiste seule; l'autre n'apparaît plus. La tendance définitive et fixée est maintenant la tendance à lire.

A chaque quart d'heure, il se passe en nous vingt faits semblables. Notons seulement que dans les deux ou trois apparitions successives des deux idées et tendances contraires, ces idées et tendances changent de caractère et d'intensité; la sensation de fatigue a cru ou diminué; l'idée agréable de la lecture est devenue plus ou moins agréable, par l'adjonction d'une idée auxiliaire ou complémentaire, par l'idée qu'il ne faut pas être paresseux, que cette

lecture m'est utile, que je n'aurai pas le temps de la faire à un autre moment, etc.

Tout ce que je puis remarquer de général, le voici : Des idées ou sensations agréables ou désagréables, d'où naissent des tendances contraires, existent ensemble, avec des intensités changeantes, prédominant tour à tour, jusqu'à ce qu'enfin l'une d'elles soit définitivement et d'une manière fixe la plus intense : ce qui arrive ordinairement par l'extinction de l'idée contraire, et par conséquent de la tendance contraire. Dans ce cas, on en revient au phénomène simple décrit dans l'article I.

III. La tendance peut être fixée après conflit, et avoir pour objet une action plus ou moins éloignée.

Notez que dans le cas précédent, il s'agissait déjà d'une action un peu éloignée. Ouvrir le livre n'était [pas] l'objet immédiat du désir, l'idée vraiment agréable; ce n'était qu'un moyen. L'idée agréable et le véritable but était l'action de lire. — Cette fois nous allons considérer un but très éloigné, exigeant une grande série d'actions intermédiaires. Nous aurons ainsi étudié les deux extrêmes.

Par exemple, l'idée d'aller à Orléans pour affaire. L'idée des moyens naît d'après les lois de l'association des idées. En pensant à Orléans, je pense au chemin de fer qui y aboutit. En pensant au chemin de fer, je pense à l'embarcadère, à l'argent de la place, au fiacre qui m'y conduira, à ma malle que je mettrai sur le fiacre, à l'escalier que je dois d'abord descendre, etc. Rien que de connu jusqu'à présent.

Ce qui est remarquable, c'est la transmission de la tendance d'un bout à l'autre de la série des moyens. L'idée de ma présence à Orléans étant agréable, l'idée de mon voyage en chemin de fer qui s'y trouve unie est agréable aussi d'après une loi indiquée. Voyant comme une seule et même chose ma présence à Orléans et mon voyage en chemin de fer, il est clair que pendant cette union ce voyage doit me paraître un fait agréable. Mais ce qui est frappant, c'est que l'idée de ma présence à Orléans étant passée, l'idée du voyage, demeurée seule, persiste à être agréable; que par le même procédé, l'idée de la course en fiacre, puis celle de la malle à faire, deviennent agréables, etc. En ce moment, je fais ma malle, je ne pense pas plus à Orléans qu'à la Chine; et cependant j'éprouve une tendance à la faire, à plier les habits, etc. Il y a là comme une aimantation et un transport de vertu attractive, laquelle subsiste après que l'idée qui la cause s'est retirée.

Cela est encore bien plus visible dans les longues suites d'actions. Un homme veut faire fortune, pour vivre à l'aise et s'amuser. Au

bout d'un certain temps, il oublie son but, il fait comme but ce qu'il faisait comme moyen. Il gagne de l'argent pour gagner de l'argent.

C'est uniquement grâce à ce procédé, à cet oubli du but, à ce changement du moyen en but, qu'on peut accomplir les grandes entreprises. Par exemple, un homme qui fait un livre, un roi qui fait une guerre, etc. On pose d'abord qu'il faut atteindre tel but; on en conclut qu'il faut d'abord produire telle action. Peu à peu, on finit par apercevoir l'action comme devant être faite, sans plus apercevoir qu'elle n'est qu'un intermédiaire. Une partie de l'idée primitive s'efface, il n'en reste qu'une partie. Au lieu de se dire : il faut faire l'action A pour parvenir à faire l'action B; on dit, en supprimant la deuxième moitié de la phrase : il faut faire l'action A. Plus cette action est difficile, et exige d'attention intense, plus on concentre son esprit sur elle, abstraction faite de l'action B. On finit par la vouloir avec fureur.

Considérez par exemple un siège, la défense d'un poste; la garnison s'y attache avec une opiniâtreté désespérée, non pas parce qu'elle considère que cela est utile à la conduite de la guerre, mais en vertu du mécanisme indiqué. De même le savant qui se dit : l'Histoire des mathématiques chez les Arabes serait une chose utile à la science. L'énergie avec laquelle il s'y met, apprenant le calcul différentiel, le persan, l'arabe, n'est pas proportionnelle au degré d'utilité qu'il y aperçoit. Nous finissons par vouloir mécaniquement ce que nous voulons.

Il y a donc là un phénomène curieux, dont voici le résumé. Le moyen C étant aperçu comme uni au but D, son idée ou image devient agréable comme celle de D. De là cette phrase abstraite : « il faut faire C puisqu'il faut obtenir D ». Cette phrase abstraite peu à peu se mutile, il n'en reste que la première partie : « il faut faire C », phrase qui renferme une tendance, puisqu'elle renferme l'indication d'un but. Cette tendance peut se fortifier jusqu'à un degré illimité, si les circonstances développent l'attention portée sur C.

IV. La tendance peut être fixée après conflit et avoir pour objet une action ou un état plus ou moins général.

Par exemple, se décider à apprendre telle science, à embrasser tel état. Ces buts sont beaucoup plus généraux que l'action de lire tel livre, de se trouver dans telle ville, etc. Ils comprennent non seulement une action éloignée, mais encore une action ou un état complexe, c'est-à-dire une collection d'actions ou d'états.

C'est dans ce cas que se rencontrent les délibérations les plus complexes, les plus agitées. L'idée de chaque parti comprend une multitude d'idées outre celles des moyens et conséquences, consé-

quences des moyens, possibilité d'atteindre le but, etc. On flotte cent fois de l'un à l'autre; souvent on dit : « Tant pis, à l'aventure ! » — D'autres fois, on suit sa passion secrète, elle se fait sophiste, ne laisse voir que le bien, écarte les idées contraires. Le seul moyen de fixer sagement sa tendance, est de classer méthodiquement les raisons pour et contre.

— Je dis maintenant que la tendance fixée et définitive dans tous les cas indiqués est ce qu'on appelle une volition, ou résolution. Le lecteur peut s'en assurer en observant ce qu'il appelle une résolution, par exemple la résolution de lire un livre, d'aller se promener, d'entreprendre telle spéculation. Il verra qu'il appelle résolution l'effort ou tendance intérieure arrêtée et définitive à la suite de laquelle naît l'action; que cet état s'oppose à la fluctuation qui a précédé, et qui comprenait une succession de tendances commencées, contraires, qui s'entre-détruisaient; que cette tendance est une force, ou nécessité intérieure d'action, comme la résolution dont il s'agit; qu'enfin elle a toutes les propriétés de la résolution, et que la résolution a tous les caractères qu'elle-même possède. Que, par conséquent, elle est ce qu'on nomme résolution.

Le langage ordinaire et les étymologies confirment cette analyse. *Statuere* signifie rendre stable et *fixe*. *Décider*, *trancher*, signifient couper l'obstacle qui empêchait la tendance de se *fixer*. *Résoudre* a le même sens. — *Se déterminer* indique qu'on trace une limite, qu'on empêche l'esprit et le désir d'aller à droite et à gauche, qu'on les *fixe* dans un espace borné. Je m'arrête, je me fixe à ce parti, signifient encore la même chose. En allemand, en grec, les sens sont analogues. *Résolution* signifie partout direction de la force humaine, de la tendance intérieure dans un sens précis et limité, succédant à la présence simultanée de deux directions et de deux tendances contraires qui se détruisaient.

Quant au mot *volonté*, pris au sens ordinaire, voyons ce qu'il signifie. On dit : « cet homme a une grande force de volonté, ou une volonté faible ». Ce qui signifie qu'une fois sa tendance fixée dans un sens, il n'en dévie pas, quelque grandes que soient les tendances contraires que les circonstances développent en lui, ou dans le cas opposé, qu'il en dévie au moindre obstacle. Le mot volonté, au sens ordinaire, signifie donc simplement l'énergie plus ou moins grande de la tendance définitive et fixée. — Quant à ce mot, pris au sens des philosophes chrétiens ou contemporains, et signifiant la faculté pure de produire des résolutions, nous n'en avons que faire; il n'a servi qu'à produire la doctrine absurde de la liberté, que nous réfuterons prochainement.

Considérons maintenant un exemple détaillé de délibérations et de résolutions. Je l'emprunte au plus exact de tous les analystes, à Stendhal[1] :

« Le comte passa la soirée sans lumière, à se promener au hasard, comme un homme hors de lui. Plongé dans des angoisses qui eussent fait pitié à son plus cruel ennemi, il se disait : l'homme que j'abhorre, loge chez la duchesse, passe tous ses moments avec elle. Dois-je tenter de faire parler une de ses femmes? Elle est si bonne, elle les paie bien. Elle en est adorée! Et de qui, grand Dieu, n'est-elle pas adorée! Voici la question, reprenait-il avec rage. » (Admirable. Il enfilait involontairement l'énumération des mérites de sa maîtresse. Il se retient, il veut délibérer, c'est-à-dire l'idée de la délibération comme nécessaire surgit de nouveau et prédomine. Il prononce la dernière phrase furieusement, par un reste d'impulsion, quoiqu'elle soit tranquille, comme le Joueur qui dit avec rage[2] : Non, il était de Rome!)

« Faut-il laisser deviner la jalousie qui me dévore, ou ne pas en parler? Si je me tais, on ne se cachera pas de moi. Je connais Gina, c'est une femme tout de premier mouvement. Sa conduite est imprévue, même pour elle; si elle veut se tracer un rôle à l'avance, elle s'embrouille; toujours, au moment de l'action, il lui vient une nouvelle idée qu'elle suit avec transport comme étant tout ce qu'il y a de mieux au monde, et qui gâte tout. »

(Les mots allongent. Tout cela est vu d'un clin d'œil.)

« Ne disant mot de mon martyre, on ne se cache point de moi et je vois tout ce qui peut se passer.

« Oui, mais en parlant, je fais naître d'autres circonstances; je fais faire d'autres réflexions; je préviens beaucoup de ces choses horribles qui peuvent arriver... Peut-être on l'éloigne. (Le comte respira.) » (Sublime. L'hypothèse est un plaisir extrême, parce qu'elle est ici une affirmation.) « Alors j'ai presque partie gagnée; quand même on aurait un peu d'humeur dans le moment, je la calmerai... Et cette humeur, quoi de plus naturel!.. Elle l'aime comme un fils depuis quinze ans. Là gît tout mon espoir. *Comme un fils*... mais elle a cessé de le voir depuis la fuite de Waterloo; mais en revenant de Naples, surtout pour elle, c'est un autre homme. *Un autre homme!* répéta-t-il avec rage. » (Sentez-vous les allées et venues d'un parti à l'autre?) « Et cet homme est charmant, il a surtout cet air naïf et tendre et cet œil souriant qui promettent tant de bonheur! Et ces

1. *Chartreuse de Parme*, p. 127.
2. Regnard : *Le Joueur*, acte IV, sc. XIII.

yeux-là, la duchesse ne doit pas être accoutumée à les trouver à notre cour!... Ils y sont remplacés par le regard morne et sardonique. » (Il voit les formes, les couleurs, les expressions, le physique. De là la violence de sa passion, etc.)

« Comment rapporter tous les raisonnements, toutes les façons de voir ce qui lui arrivait, qui, durant trois mortelles heures, mirent à la torture cet homme passionné? Enfin le parti de la prudence l'emporta, uniquement par suite de cette réflexion : je suis fou, probablement; en croyant raisonner, je ne raisonne pas, je me retourne seulement pour chercher une position moins cruelle, je passe sans la voir à côté de quelque raison décisive. Puisque je suis aveuglé par l'excessive douleur, suivons cette règle, approuvée de tous les gens sages, qu'on appelle *prudence.* »

(Son attention s'arrête sur la lettre anonyme. En vertu de ses habitudes de diplomate, il cherche à en deviner l'auteur, il découvre que c'est le prince.) « Ce problème résolu, la petite joie causée par le plaisir de deviner » (voilà le vrai et les interruptions de passion), « fut bientôt effacée par la *cruelle apparition des grâces charmantes* de Fabrice, qui revint de nouveau. Ce fut comme un poids énorme qui retomba sur le cœur du malheureux. Qu'importe de qui soit la lettre anonyme! s'écria-t-il avec fureur, le fait qu'elle me dénonce en existe-il moins? Ce caprice peut changer ma vie, dit-il, comme pour s'excuser d'être tellement fou. » (Que de reploiements! Voilà le conflit des passions modernes; nos têtes sont remplies d'idées, et nous nous analysons partout), — etc.

V. Étant données ces diverses sortes de tendances fixées, il faut chercher suivant quelle loi la tendance devient fixée et définitive.

Une tendance est une force, laquelle se mesure à la quantité de douleur que sa contradiction développerait, ou en d'autres termes, à la quantité d'existence positive qui se trouve attaquée, et en train d'être détruite. (V. plus haut.) Les diverses tendances peuvent donc être inégales, ainsi qu'on l'a vu par expérience. Or, nous avons observé que la définitive est la plus forte. Nous n'avons donc besoin de rien pour expliquer cette force plus grande. L'explication est donnée par la nature même de la tendance, laquelle comporte des inégalités de force. Quant aux règles de cette inégalité, voyez le ch. A.

Montrons maintenant que cette cause de fixation est la seule agissante, qu'il n'intervient point d'autre force distincte :

a. Expérimentalement, soit le cas suivant : j'hésite et je délibère entre ces deux partis, aller me promener parce qu'il fait beau, ou rester ici occupé à lire un livre amusant. Tout à coup se présente

une raison que j'oubliais; je dois rester ici parce que j'y attends aujourd'hui quelqu'un qui viendra me parler d'une affaire importante. Immédiatement je prends le parti de rester.

Dans cette occasion, on aperçoit la raison nouvelle comme un gros flot qui arrive et qui vous emporte. On voit la différence d'intensité impulsive qui existe entre elle, et sa contraire; et on sent qu'on n'aurait pu lui résister, tout restant de même, et nulle autre raison ne venant s'adjoindre à l'idée du parti contraire. — Ceux qui répéteront cette expérience verront manifestement que la seule cause de la détermination ou fixation de tendance est la grandeur démesurée du désir survenu, bref, que la résolution qui est la tendance ou désir fixé, n'est fixée que par son énergie intrinsèque, c'est-à-dire par la force du désir.

On peut donc poser cette règle : nos déterminations sont réglées d'après l'inégalité d'énergie de nos désirs. L'homme est une mécanique où sont des ressorts contraires, et sa conduite est fixée mathématiquement selon les différences d'énergie de ces ressorts.

b. Preuves inductives.

Je prie le lecteur de prendre une personne, de sa famille par exemple, dont il connaisse très bien le caractère, c'est-à-dire les passions habituelles, par exemple un enfant doué d'amour-propre, une jeune fille qui aime le monde, un homme doué d'une grande ambition. Considérez ces personnes dans une longue série d'actions, pendant tout un an, par exemple. Il est certain que l'enfant aura pris un nombre énorme de résolutions et fait un nombre énorme d'actions pour être le premier, la jeune fille pour aller au bal, l'homme pour monter d'un rang. Il est certain en outre que plus cette passion sera vive en chacun d'eux, plus chacun d'eux aura fait souvent et énergiquement le genre d'action indiqué. Il est certain encore que plus les passions et causes de désirs contraires seront faibles et rares en chacun d'eux, plus il aura fait souvent et énergiquement le genre d'action indiqué. Donc la cause suffisante et unique des déterminations est le désir ou passion.

Nous demandons que dans ce cas on considère une longue série d'actions, parce que lorsqu'on considère une action isolée, la loi se montre moins sûrement, parce que les circonstances extérieures et intérieures peuvent s'accumuler de manière à empêcher la passion dominante de dominer. Au contraire, dans une grande série de cas, la cause maîtresse agissant chaque fois, et les autres causes n'agissant que rarement, elle finit par se montrer à découvert.

Cela est encore plus évident, si l'on prend un caractère de peuple, par exemple celui des anciens Romains : étant donné ce désir prin-

cipal, à savoir la passion d'acquérir et de dominer, la plupart de leurs actions suivent.

Bref, dans l'expérience de la vie et en histoire, les résolutions et actions sont déterminées d'après l'inégalité des tendances ou passions, et elles sont uniquement déterminées ainsi. Nous n'avons donc que faire de la force que nos philosophes appellent volonté et liberté.

c. Preuves *à priori*.

Elles sont déterminées d'une manière nécessaire comme en mécanique; de sorte qu'une résolution s'étant produite, il serait contradictoire que l'autre se fût produite, tout restant de même.

En effet, soit une résolution A produite. Les faits circonvoisins étant donnés, elle a suivi. Supposons qu'elle ait pu également ne pas suivre. Alors il n'y a pas eu de raison pour qu'elle ait suivi, ce qui est absurde.

Par raison, on entend la présence d'un fait ou qualité quelconque, laquelle étant donnée, l'événement en question suit. Et il y a toujours une raison (Leibnitz).

Appliquant la loi au cas en question, on voit qu'il est impossible qu'une tendance étant plus forte, en d'autres termes qu'une force étant plus grande, ne détruise pas la tendance contraire.

Au reste, la démonstration n'est qu'un cas d'une démonstration plus générale, de laquelle il suit qu'une chose ou fait étant donné, son contraire n'est jamais possible en soi, et ne l'est qu'au regard de notre esprit. Car, soit un objet ayant la qualité B, c'est-à-dire étant B; et supposons qu'il puisse être non-B. S'il peut être non-B, c'est que cela n'est pas contradictoire, le possible étant ce qui n'est pas contradictoire. Mais d'autre part, puisqu'il est B, il n'est pas contradictoire qu'il soit B. Donc il n'y a ni nécessité, ni empêchement pour qu'il soit B, ou non-B. Les deux hypothèses sont donc absolument égales. B, et non-B conviennent également à l'objet; si l'une des deux hypothèses est vraie, l'autre l'est au même titre, et par la même raison. Donc si l'objet est B, il sera non-B, et s'il est non-B, il sera B, ce qui est absurde. — Le principe de raison suffisante se réduit donc au principe de contradiction. Si la proposition posée et la proposition contraire ont une égale tendance à être affirmées, si elles sont identiques par rapport à l'affirmation, la deuxième sera affirmée avec la première, et il y aura contradiction.

d. Réfutation.

I. On oppose à cette doctrine de la volition nécessaire et de la tendance prépondérante une prétendue observation de conscience : quand j'ai pris une résolution, dit-on, je sais que j'aurais pu prendre

la contraire. Quand je la prends, je sais que je pourrais prendre la contraire.

Je réponds que dans ce cas la conscience fait abstraction de la force inégale des tendances. Par exemple, je suis à ma fenêtre, je prends la résolution de ne me point jeter dans la rue. Je sais, dit-on, que je pourrais prendre la résolution contraire. Oui, mais en faisant abstraction de l'inégalité énorme de force qui existe entre le désir de faire le saut pour m'amuser, et le désir de ne pas me casser le cou. Oui, en supposant des motifs très puissants, l'honneur mis en question, un pistolet mis sur la gorge, etc. Mais en conservant les deux tendances dans leur état d'inégalité actuelle, non.

Comprenons bien le mécanisme : je me suppose voulant faire telle ou telle action. Cette supposition est toujours possible, surtout lorsqu'on ne considère pas l'inégalité des motifs. On peut toujours se dire : supposons que je veuille me jeter par la fenêtre, me déshonorer, me couper un bras, comme on peut toujours dire : supposons que cet arbre casse tout d'un coup, que le sol se soulève, qu'un orage se déclare, etc. Et dans ces deux genres de supposition, on peut toujours faire abstraction des conditions nécessaires qu'on ignore la plupart du temps, par exemple de l'intensité actuelle du désir de se conserver, ou de la cohésion actuelle des fibres ligneuses. Alors, la résolution, comme l'événement supposé, paraissant ne renfermer aucune impossibilité, on les déclare possibles.

De ce qu'on a cessé de voir les empêchements, on conclut qu'il n'y en a pas.

La preuve inductive de cela, c'est que moins l'inégalité des tendances est visible, plus on affirme avec confiance que la volition contraire était possible. Ainsi je sais qu'il me serait impossible de vouloir monter dans la lune, j'affirme avec une certitude presque égale que je ne pourrais vouloir tuer ma mère, avec une certitude très grande encore que je ne pourrais me décider à voler, etc. Au contraire, j'affirme que je pourrais indifféremment en ce moment me décider à lire ou bien à jouer du piano, à rester dans mon fauteuil ou à me lever, etc. Dans la première série d'exemples, je ne pouvais détacher la résolution supposée de l'énorme tendance qu'elle excite, ni apercevoir de tendance contraire assez grande pour la détruire, de sorte que cette résolution me paraissait impossible, ou presque impossible. Dans la deuxième série, au contraire, la résolution supposée n'excitait qu'une tendance très faible, que je remarquais à peine, et vingt motifs que j'apercevais me semblaient suffisants pour la renverser. — Il suit de là que ce qui fait paraître une résolution possible, c'est la faiblesse, ou la non-appari-

tion de la tendance qu'elle excite, et en même temps l'apparition facile de motifs plus forts.

Nous ne nions donc pas le témoignage de la conscience. Au contraire, nous le revendiquons en notre faveur. L'observation qu'invoquent nos adversaires est incomplète, et ne porte que sur une partie des faits.

On voit maintenant comment ils sont arrivés à construire ce qu'ils appellent volonté. Ayant rassemblé les résolutions en un monceau distinct des autres faits, ils ont appelé volonté le pouvoir de les produire, mot qui n'exprime qu'une qualité générale comme tous les noms de facultés.

Faute d'avoir analysé la volition, ils n'ont pas vu qu'elle n'était que le désir à l'état définitif, et ainsi ils ont séparé leur nouvelle faculté des autres. Maintenant, n'ayant pas vu que l'inégalité des tendances est la cause de la fixation de la tendance définitive, et ayant besoin d'une cause, ils l'ont mise dans cette faculté, qui ainsi est devenue quelque chose de réel, une force. Ils lui ont donc ainsi attribué une existence distincte, et une existence réelle, quand elle n'a en réalité ni l'une, ni l'autre.

Ce n'est pas, je crois, la peine de répondre aux objections niaises du genre de celle-ci : puisque ma résolution est nécessaire, je suis donc forcé, ce n'est pas moi qui agis. — Qu'on observe seulement que le mot *contraint* indique l'obligation d'agir contre sa tendance dominante, obligation imposée par une force extérieure, et que dans la volition, c'est *ma* tendance qui l'emporte, c'est *mon* idée qui suscite ma tendance, c'est *moi* qui me gouverne et détermine. Ainsi quoique ma résolution soit nécessaire, je ne suis pas contraint, et c'est moi qui agis. Notre doctrine n'est donc pas fataliste. Car le mot fatalité (Turcs, Œdipe), indique une force étrangère et extérieure laquelle contraint ma résolution naturelle et ma tendance dominante. Ainsi il y a fatalité quand une hallucination produite par l'opium, ou l'ascendant magnétique, me détermine à une résolution que mes tendances à l'état naturel et ordinaire n'auraient point produite, par exemple quand un dérangement des menstrues frappe une mère de monomanie homicide. On voit par là ce que la loi punit et ce que l'opinion condamne. C'est la résolution lorsqu'elle provient du conflit des tendances naturelles ordinaires, sans l'intervention de quelque cause anormale.

Bossuet et Reid objectent encore les résolutions qu'on prend sans motif, par caprice pur : par exemple, prendre telle pièce d'argent dans la bourse afin de payer, plutôt que telle autre semblable, partir du pied droit plutôt que du gauche, etc. Leibnitz a fort bien réfuté

cet argument en montrant qu'il y a des motifs dont on n'a pas conscience, perceptions et inclinations insensibles. Cette pièce était plus commode à prendre, plus près de ma main, la première vue, etc. Ce pied était plus dispos, le corps reposait plus sur l'autre, j'avais l'habitude de le mouvoir le premier. — On remarquera d'ailleurs, que la volition devient invisible avec le motif. J'ose à peine affirmer que j'ai voulu et décidé de prendre cette pièce plutôt que cette autre. Je n'ai pas plus conscience de ma volition que de mon motif; j'ai voulu seulement prendre une pièce, mais non pas celle-là plus que l'autre. Je ne m'attribue pas cette volition. Et la raison en est claire : le motif, c'est la tendance motrice ou impulsive; la volition, c'est cette tendance fixée. Donc si je n'aperçois pas le motif, je n'apercevrai pas la volition.

II. Responsabilité.

Voici une série de faits qui en indiquent la loi, c'est-à-dire qui indiquent d'après quelle règle nous jugeons une action plus ou moins laide et repoussante.

Soit un homme qui fait un faux témoignage pour gagner vingt francs; soit le même faisant la même action pour gagner un million, un luxe immense, éblouissant, le respect de tous, etc. Le premier paraît plus vil et plus odieux.

Soit ce même homme à la torture, d'abord résistant, puis les membres à demi brisés, finissant par faire le même faux témoignage, nous l'excusons presque.

Soit un homme intelligent, bien élevé, commettant un meurtre pour voler; soit le même meurtre, commis par un homme grossier, ignorant, élevé parmi des assassins. Nous avons plus d'indulgence pour le deuxième.

Soient deux hommes ayant chacun commis un meurtre, après provocation, après un soufflet, par exemple : l'un calme, grave, raisonnable, âgé de quarante ans; l'autre à vingt ans, fougueux, sanguin, de passions irascibles et impétueuses. Nous trouvons le deuxième moins coupable.

On voit par ces exemples que plus nous considérons le motif contraire comme puissant, plus nous excusons la volonté coupable. Ce qui est aisé à expliquer. Nous nous mettons à la place de l'homme, et nous reproduisons plus ou moins inexactement en nous-mêmes le conflit de ses tendances. Nous éprouvons une répulsion pour l'action mauvaise, plus ou moins énergique selon la nature de l'action, et selon notre caractère propre. En même temps, l'idée des motifs contraires détermine en nous une attraction vers elle, très faible ou très forte selon le nombre et la qualité des motifs

représentés. Plus cette attraction est forte, plus elle détruit la répulsion indiquée. Si elle finit par être considérée comme irrésistible, elle la détruit entièrement. De sorte que si la résolution prise seule et abstraction faite des motifs contraires nous paraît laide, cette même résolution considérée avec l'adjonction des motifs prépondérants doit cesser de nous paraître telle. Ce qui arrive dans plusieurs des cas cités.

Cela est encore plus visible si l'on considère la nymphomanie, la monomanie incendiaire ou homicide, etc. Dans ce cas, il s'agit de résolutions très laides et odieuses, lesquelles cependant cessent de paraître telles, parce que l'on sait qu'une force invincible a fixé la tendance. Dans les cas précédents on n'excusait qu'à peu près la volition criminelle, parce qu'on ne considérait pas la tendance contraire, comme rigoureusement irrésistible; on se disait : « s'il avait pris l'habitude de résister à ses mauvais penchants, etc., il aurait pu dans cette occasion ne pas commettre le crime ». De plus en considérant l'aversion contre le crime en général, on l'imaginait comme pouvant monter à un degré illimité, et partant, capable de vaincre tous les obstacles. Ici point; donc excuse entière.

Tel est le mécanisme de la conscience morale.

Concluons de là que le psychologue, tout en considérant les crimes en eux-mêmes comme très laids et odieux, doit cependant, s'il considère non plus le crime en général, mais tel criminel déterminé, excuser son crime en le regardant comme nécessaire, et d'une nécessité aussi absolue qu'un meurtre commis par monomanie homicide. C'est ce qui arrive, du reste, dans les biographies et études de caractères. Les vices, vertus, crimes et actes d'héroïsme apparaissent bientôt comme des conséquences nécessaires de la nature de l'imagination, du tempérament, de l'éducation, du milieu physique et moral. Mais ce point de vue scientifique n'a rien à faire avec la vie pratique, où joue le mécanisme ci-dessus expliqué.

Addition. — Autres objections des partisans de la liberté.

Ils opposent la volition au désir : et nous aussi. Car le désir simple et seul diffère du désir joint préalablement au désir contraire, puis fixé.

Reid, 382. — 1° On dit : j'ai le désir d'un aliment. On ne dit pas : j'ai la volonté d'un aliment.

Réponse : C'est une affaire de construction, il y a ellipse; mettez à la place : « j'ai la volonté d'avoir cet aliment », et d'autre part, « j'ai

le désir d'avoir cet aliment ». Les deux constructions sont exactement semblables, et signifient la même chose que celles de Reid.

2° Un homme désire que ses enfants soient heureux. Il ne peut pas dire : je veux qu'ils soient heureux.

Réponse : En effet, pour vouloir, il faut avoir délibéré, avoir vu si la chose est possible, impossible, dépendant de nous ou non. Dans ce désir, point; il ne présuppose pas cette connaissance. Or il ne dépend pas de moi que mes enfants soient heureux. De sorte qu'en délibérant je regarde cela comme incertain, et je ne puis former que la résolution suivante : je veux que mes enfants soient heureux, en tant qu'il dépendra de moi. L'idée de l'impossible survenant détruit la tendance fixée, et l'empêche de se fixer.

Cette objection prouve seulement ce qui a été dit, à savoir que le désir est la tendance, abstraction faite des idées contraires, et que la volition est la tendance fixée, après l'apparition des idées contraires. L'objection prouve donc qu'il y a délibération, et rien de plus.

3° On peut vouloir ce qu'on ne désire pas, et ce pourquoi on a une grande aversion, par exemple boire pour sa santé une potion amère.

Réponse : Le désir de la santé qui devient définitif, est un désir.

4° Nous pourrions désirer de faire une visite dans la planète de Jupiter. Mais nous ne pouvons le vouloir.

Réponse : Même réponse qu'au 2°. La délibération présente cette ascension comme impossible, et détruit la volition. — Et de même un désir accompagné de l'idée absolument évidente de l'absolue impossibilité de son accomplissement périt. Il ne renaît qu'à mesure que cette idée s'écarte. Exemple : désirer voler dans l'air. L'idée de la pesanteur victorieuse présente le vol comme absurde, et supprime le désir.

5° L'objet immédiat de la volition, est une action qui nous est propre. Celui du désir peut être l'action d'un autre, ou un état quelconque. Ainsi je puis désirer que la mer soit une limonade.

Réponse : Les mêmes qu'au 2° et au 4°. Les actions qui me sont propres, et que je conçois comme devant naître sitôt que ma tendance sera fixée, sont les seules qui, après délibération, m'apparaissent comme uniquement dépendantes de moi, et ne présentant aucune chance d'impossibilité. Ce sont donc les seules que je veuille absolument. Je ne veux les autres que conditionnellement, sous cette condition que rien d'extérieur ne m'empêchera de les accomplir. L'objection prouve donc uniquement qu'il y a délibération avant la résolution.

Cependant cette loi de Reid n'est pas rigoureuse. Quand je n'aperçois et n'imagine aucune chance d'impossibilité, je veux l'action d'un autre : je veux que mon chien que j'appelle vienne à moi, un général veut que ses soldats fassent l'exercice. Je veux l'arrivée de mon chien directement et d'abord, comme je veux arriver là-bas à ce but moi-même. Il est vrai qu'en réfléchissant je me souviendrai peut-être que mon chien pourra ne pas m'obéir, et que ma jambe pourra se trouver paralysée en chemin. Dans ce cas, je n'aurai plus de volition proprement dite, mais seulement une volition conditionnelle.

6° « La volition, dit Reid, est la détermination de faire ou de ne pas faire une chose que nous concevons être en notre pouvoir ».

Accordé. Car détermination signifie tendance fixée ou déterminée. La deuxième partie de la définition indique une condition de la fixation. La définition de la chose prise pure est donc la même que la mienne.

7° Garnier, I, 328. Nous promettons de payer telle somme dans un an. Nous savons donc certainement que nous *voudrons* la payer. « Puisque nous faisons des promesses, il faut que nous soyons et que nous nous sentions maîtres de notre volonté. »

Ce raisonnement est un des plus plaisants qu'on puisse voir. Il démontre précisément le contraire de ce qu'il veut démontrer. Puisque nous faisons des promesses, il faut que nous apercevions une tendance suffisamment forte et fondée, pour durer encore l'an prochain; telle que celle que produit l'honneur engagé. Il y a donc en nous certaines tendances si énergiques, que nous pouvons affirmer avec certitude qu'elles prédomineront, et que la volition contraire ne se produira pas.

8° Si notre résolution est nécessaire, et la contraire impossible, notre action n'est ni laide, ni belle, nous ne sommes dignes ni de châtiment ni de récompense, etc.

(Voir plus haut.) Soit, en spéculation. Mais dans l'ordinaire, on n'aperçoit pas la nécessité. — Enfin la peine est absurde comme punition ou expiation; elle n'est bonne que comme exemple, ou moyen de rendre le coupable inoffensif à l'avenir.

---

c. Force de la résolution.

Cette force, comme toute force, se mesure aux effets produits, c'est-à-dire à la quantité de la résistance vaincue. Elle se mesure par exemple à la grandeur des désirs vaincus, à l'énergie des mouve-

ments produits, à sa durée, à sa persistance dans les maladies qui affaiblissent la pensée, etc.

Une résolution est un désir définitif. Un désir est constitué par une idée agréable ou pénible. Donc la force de la résolution dépendra de l'énergie des causes qui suscitent et maintiennent l'idée, de l'attention qui se porte sur l'idée, des idées auxiliaires qui naissent, des images sensibles en qui elles se transforment, etc. (Voir ch. A.)

La plus notable entre ces causes est la confiance en soi, c'est-à-dire la croyance que l'action voulue ne dépend que de nous, en d'autres termes, ne renferme aucune chance d'impossibilité. Plus, au contraire, nous imaginons qu'elle est douteuse, nous la représentons comme impossible à faire, nous lui attachons des négations et des causes de destruction, plus la volition est faible. L'idée motrice attaquée dans son être perd toute énergie impulsive.

On peut attribuer à cette exaltation de la volonté une part dans certains phénomènes singuliers. A la prise de Port-Mahon : « C'était, dit Voltaire, un roc uni; c'étaient des fossés profonds de vingt pieds, et en quelques endroits de trente, taillés dans le roc. — On descendit dans les fossés malgré le feu de l'artillerie anglaise, on planta des échelles hautes de treize pieds; les officiers et les soldats, parvenus au dernier échelon, s'élançaient sur le roc en montant sur les épaules les uns des autres. C'est par cette audace difficile à comprendre qu'ils se rendirent maîtres de tous les ouvrages extérieurs... Les Anglais ne pouvaient comprendre comment les soldats français avaient escaladé les fossés, dans lesquels il n'était guère possible à un homme de sang-froid de descendre. »

Müller, note, II, 572. « Pour susciter une force extraordinaire dans un groupe de muscles par un procédé mental, il suffit de suggérer l'action et d'assurer au somnambule qu'il peut la faire avec la plus grande facilité s'il le veut. Ainsi nous avons vu un des sujets hypnotisés de M. Braid, un homme remarquable par la pauvreté de son développement musculaire, soulever un poids de 14 kilogrammes sur son petit doigt tout seul, et le faire tourner autour de sa tête sur la seule assurance qu'il était aussi léger qu'une plume. Nous avons toute raison de croire que le caractère de cette personne la plaçait au-dessus du soupçon de fraude, et il est clair que, s'il avait eu la pratique d'un tel tour de force, tour que même les hommes les plus forts ne pourraient exécuter sans exercice, cela aurait été visible dans le développement de son système musculaire. »

On voit dans ces deux cas la force de la volition exagérée, soit par l'intensité de la passion, soit par la plénitude de la croyance.

C. Influence de la tendance fixée.

1° Soit l'idée d'un danger, par exemple que cette voiture qui accourt va m'écraser; l'idée que je vais être écrasé à cette place est douloureuse, l'affirmation que je suis à cette place tend donc à être détruite. Le seul moyen est mon changement de place; mes muscles se tendent, mes jambes se meuvent, et je change de place.

De même si j'ai mis ma main trop près du feu; je me brûle; l'idée de cette position est douloureuse, tend à être détruite, et ne peut l'être que par le déplacement de la main. La main se déplace.

Je veux prendre ce livre sur ma table, c'est-à-dire l'idée de ce livre dans ma main est agréable, l'idée ultérieure qu'il n'y est pas est désagréable; cette affirmation qu'il n'y est pas tend donc à être détruite. L'idée de mon bras porté jusqu'à lui devient agréable; la remarque que mon bras n'y est pas actuellement porté est désagréable. Cette affirmation que mon bras n'est pas en mouvement vers ce livre tend donc à être détruite. Le mouvement du bras suit.

Dans tous les cas, une affirmation désagréable tend à être détruite, et le mouvement capable de la détruire suit. Cette tendance peut n'être pas toujours suivie du mouvement, par exemple dans la paralysie; mais elle l'est habituellement, d'où il suit que dans la vie ordinaire nous la considérons comme la cause unique et suffisante du mouvement, disant, par exemple, que quand nous voudrons faire ce mouvement, il se fera.

Par quelle série d'intermédiaires l'Idée-tendance détermine-t-elle la contraction musculaire? Nous verrons au chapitre du mouvement ce qu'on en peut découvrir. Mais il est visible que les intermédiaires ne sont que des moyens, de même que le suc gastrique n'est qu'un moyen par rapport à la nutrition. (V. plus loin.) Par conséquent, ce qu'il faut examiner c'est la relation entre la tendance et le mouvement, et pourquoi le second doit suivre la première. Cette appropriation du second à la première, marque la dépendance des diverses fonctions, partant leur indivisibilité. De là suit que leur ensemble constitue un seul être, un individu, le moi. On peut donc, en retournant l'analyse, dire que cette appropriation dérive de l'unité du moi, de même que l'appropriation réciproque des muscles pharyngiens et de la poche stomacale dérive de l'unité de la vie organique.

Donc, en règle habituelle, l'Idée-tendance ou volition détermine le mouvement. Son influence dépend de plusieurs conditions : 1° De son énergie propre (Voir § précédent). 2° De l'irritabilité nerveuse

(paroxysme de la fièvre, du délire, de la colère). 3° De la masse des muscles (comparez un hercule de foire, un forgeron et une femme). 4° De la disposition plus ou moins parfaite des os, tendons, etc. La force du mouvement dépend de toutes ces conditions, et l'énergie de la volonté n'y contribue que pour une part.

2° Soit l'idée que la découverte de tel théorème sera agréable, que la connaissance de tels et tels moyens de persuasion ou d'action est utile, etc.

Par exemple, si c'est un théorème sur le triangle et la somme de ses angles, l'idée du triangle, puis celle de ses angles est maintenue présente longtemps, revient un grand nombre de fois, il se présente une foule d'idées et constructions qui y ont rapport, elles persistent d'autant plus longtemps et plus fortement, qu'elles paraissent devoir conduire à la connaissance cherchée. Bref, s'il y a tendance à connaître quelque chose d'un objet, l'idée de cet objet tend à persister, et les idées environnantes tendent à naître et à persister.

Mêmes phénomènes, si je veux me rappeler les actions que j'ai faites avant-hier, par exemple. Je persiste à considérer ce mot lundi, puis l'idée que je lisais tel livre le soir, puis l'idée que j'ai donné telle leçon le matin, puis l'idée que j'ai attendu telle personne, etc.

J'imagine une rose. Si je veux l'imaginer mieux, je persiste dans la considération du vague disque rose que j'ai aperçu d'abord, les feuilles se reforment, je vois les dentelures de la couronne de pétales, le paquet d'étamines jaunes (rose sauvage), la tige mince, verte, luisante, etc.

L'effet de la tendance est donc de faire persister l'idée et renaître les environnantes.

Rien de plus facile à comprendre. L'idée que telle idée est agréable, c'est cette idée elle-même paraissant agréable, c'est par exemple ici, l'image de la rose devenant agréable. Elle tend à persister comme toute idée agréable. C'est dire qu'elle a en soi une force d'existence plus grande, et que partant elle persistera. Mais plus elle persiste, plus les idées qu'elle suscite ordinairement ont chance de renaître. Celles-ci, devenant agréables par la même raison, tendent aussi à persister, et font renaître leurs voisines et ainsi de suite. Par la même raison, celles qui renaissent et sont inutiles au but proposé, par exemple l'image de la terre au-dessous de l'églantier, n'étant pas agréables, et étant même désagréables, puisqu'elles gênent les autres et les empêchent de renaître, n'ont qu'une médiocre force d'existence et s'effacent vite.

Remarquons que cette influence de la volition sur les idées est limitée et incertaine. Elle se produit seulement à l'état normal. Mais

il se peut que l'idée, quoique agréable, ne puisse persister, par exemple après un grand travail de tête, dans l'extrême fatigue. Il se peut que des idées et images très énergiques et contraires au but vainquent la tendance à considérer telle série d'idées; par exemple dans la distraction, dans la folie, il se peut que certaines images ou idées aient totalement perdu leur force de renaissance, et que nul effort ne puisse les rappeler, comme il arrive pour les souvenirs de faits très éloignés, et dans les maladies où l'on perd la mémoire d'une langue, de telle classe de mots, etc.

On voit par là que l'influence de la volition sur les connaissances dépend de plusieurs conditions : 1° De la force de la volition elle-même. 2° De l'absence de tendances plus fortes et contraires, lesquelles peuvent être déterminées par une passion, par un narcotique, etc. 3° De l'aptitude à renaître des idées circonvoisines. La force de l'attention et les chances de renaissance dépendent de toutes ces circonstances; et non pas seulement de l'énergie de la volition.

Nous avons expliqué tout à l'heure pourquoi une idée influe sur un mouvement. Il s'agit d'expliquer ici pourquoi une idée influe sur une idée : la deuxième paraissant moyen de la première et unie à elle, paraît ne faire qu'un avec elle, et ainsi en emprunter les propriétés (V. Théorie des moyens, et lois générales des passions). La connaissance de tout avant-hier m'est représentée comme agréable, donc la représentation de ma lecture du soir, qui en fait partie, m'est agréable, etc.

3° Soit la volonté de ne pas désirer une chose qu'on se représente comme agréable, de ne pas éprouver du plaisir en concevant un objet agréable, de ne pas éprouver de plaisir en buvant frais quand on a soif, de ne pas sentir de douleur quand on vous blesse avec un canif. — Impuissance. Le deuxième phénomène n'est aucunement modifié.

En effet (voir plus haut) le désir est constitué uniquement par l'idée agréable, l'idée agréable par la nature agréable de l'objet représenté, la sensation douce ou pénible par l'espèce de mouvement du nerf, de sorte que ces conditions données, les phénomènes suivent nécessairement et tout entiers, de même qu'étant donné le cercle, suit nécessairement et sans restriction possible l'égalité des rayons. Il n'en était pas ainsi pour l'idée ou le mouvement, lesquels peuvent être directement modifiés par la volition.

Donc la volonté n'a pas d'influence directe sur le plaisir, la peine, la sensation, le désir.

Mais elle a sur eux une influence indirecte très grande : en écartant ou en rapprochant les conditions extérieures physiques de sen-

sation, en abolissant sa sensibilité par des narcotiques, en exaltant la douleur par l'attention qu'on lui donne, en recherchant ou fuyant les idées agréables ou désagréables, etc. Elle agit sur les phénomènes qui échappent à ses prises en agissant sur leurs causes.

Résumé.

La tendance peut être accompagnée d'une ou plusieurs tendances contraires, de force inégale. Les conditions de cette inégalité sont les suivantes : les sensations impulsives sont les plus énergiques, leurs nerfs étant les représentants de tout l'organisme. Dans les sensations et opérations cognitives, la puissance impulsive est d'autant plus grande : 1° que le mode de représentation est plus semblable à l'objet et séparé de lui par moins d'intermédiaires; 2° que l'énergie active de la représentation est plus grande (condition objective et condition subjective). — La tendance fixée et définitive, ordinairement après conflit, est ce qu'on nomme volition ou résolution. Son objet peut être une action immédiate, une action plus ou moins éloignée dans le futur, une action plns ou moins générale. Ces deux derniers cas, plus complexes, se ramènent au premier. — La tendance fixée est celle qui est la plus forte. Les lois citées de prépondérance déterminent la plus forte. L'observation directe des cas où les tendances sont très inégales, les inductions et prévisions fondées sur les caractères d'individus et de peuples, le principe de raison suffisante, établissent que la plus forte tendance devient nécessairement définitive ou volition; les objections des adversaires reposent sur une observation incomplète de conscience; quant aux volitions morales, elles perdent leur caractère moral de beauté ou de laideur, d'autant plus qu'on voit mieux leur nécessité. Enfin les objections de Reid prouvent seulement que la volition implique délibération, et une tendance fixée après conflit, au rebours du désir qui est la simple tendance. — L'énergie de la volition est proportionnelle aux causes de l'idée qui la fonde, et du désir qui la constitue, et particulièrement à la croyance que son but peut être atteint. — Elle détermine les mouvements et modifie ou suscite les connaissances concurremment avec d'autres causes. Elle influe sur les mouvements en raison de l'unité du moi, sur les idées parce que l'idée modifiée se trouve unie à l'Idée tendance impulsive. — Elle n'a pas d'influence sur les plaisirs, peines, sensations cognitives, désirs, du moins directement. Mais elle a sur eux une influence indirecte en modifiant leurs causes.

— La connaissance en tant qu'impulsive se divise donc ici : d'une part elle agit sur elle-même, c'est-à-dire sur la connaissance et sur l'impulsion; d'autre part elle agit sur les mouvements. Ce dernier point de vue est le plus important. Les objets et qualités extérieurs, ayant été par les fonctions théoriques transportés dans le moi et perfectionnés, repassent du moi dans le monde extérieur par les fonctions pratiques, et le moyen par lequel elles y arrivent est le mouvement. L'influence de la volonté sur les connaissances, rentre dans les fonctions théoriques; son influence indirecte sur les tendances, rentre dans les fonctions pratiques. Dans ces deux cas, il y a détour. La vraie direction est celle que l'on aperçoit en regardant l'influence de la volition sur le mouvement. On la voit manifeste dans les animaux inférieurs, qui n'ont point de cerveau, peut-être point de conscience, point de nerfs spéciaux, quelquefois point de nerfs, partant tout au plus des sensations vagues à la fois impulsives et cognitives, et le mouvement. Ici la faculté cognitive se réduit à une modification ou impression locale pure, avec tendance à réagir, et mouvement de réaction (Polypes, Méduses).

H. Taine.

DE LA VOLONTÉ[1]

NOTES ET ESSAIS DE PLANS

I. — Les éléments de la volition.

Soit une tendance définitive fixée, quelconque (ici plusieurs exemples). — J'ai perdu un billet de cent francs qui était dans mon porte-monnaie. — Les éléments sont : peine, tendance dans tel sens. Et, en général, cinq minutes de passion découpées dans la vie d'un homme se réduisent à une série d'émotions (idées en tant qu'agréables ou désagréables, avec contre-coup de sensations physiques locales) et tendances.

Même fait dans les sensations directement motrices et dans les actions réflexes centrifuges.

1° Théorie de la tendance en général et de l'émotion, la peine et le plaisir étant définis la tendance contrariée ou satisfaite. — Application aux sensations locales et aux actions réflexes centrifuges des données acquises par l'analyse des sentiments (idées avec leur face affective et motrice).

Le point fondamental est la définition de la tendance. Nous voyons là ce qu'elle est. Il suffit de se reporter à la théorie des images et idées latentes; leur groupement successif ou simultané selon telle ou telle direction constitue la tendance. Elles sont les éléments de la tendance.

2° La génération des tendances (désirs, passions, besoins, inclinations, penchants, appétits, goûts).

3° Le conflit des tendances.

Deux ordres de faits très instructifs :

1° Les perversions subites et énergiques d'inclinations données.

Nymphomanie.

Folie homicide ou incendiaire. Récits de mères qui se sauvent, sentant qu'elles vont tuer leurs enfants (Moreau de Tours, Baillarger, Brierre de Boismont).

1. Écrit vers 1870. — Voir la note de l'article précédent.

Appétits et envies étranges et subites dans la grossesse.

Démoralisation dans le rêve. On a tué ou violé et on trouve la chose toute naturelle. L'horreur ordinaire manque. C'est la perte des associations ordinaires ou l'évocation d'associations nouvelles. Ce qui est dissocié ou associé ici, ce n'est pas une idée, mais une émotion. Ceci nous conduit à la théorie des émotions associées aux idées, et en général à la théorie de l'émotion considérée comme un ordre et une direction des mouvements moléculaires cérébraux.

2° La formation de l'idéal et la génération des tendances.

Stendhal, histoire du lieutenant Louaut (*Correspondance*. II, 81). Horreur chez Gautier et Saint-Victor de manger gras le Vendredi Saint; horreur du bouillon chez le brahmane, du porc chez le juif. — Amour de l'argent inutile chez l'avare.

Schopenhauer, métaphysique de l'amour et de la mort.

Autres idées sur les émotions et tendances.

Comme dit Bain, toute émotion est une vague, un courant, et le sens en est déterminé par le geste d'action auquel elle aboutit. Elle aboutit à la mise en jeu de tel ou tel système de nerfs moteurs (joie, douleur, colère, admiration).

Les émotions sont plus ou moins semblables, selon qu'elles mettent en jeu tel ou tel groupe de nerfs moteurs.

Entre une idée et une action nerveuse centrifuge, il y a un intermédiaire qui est la série des courants nerveux par lesquels l'idée met en jeu le nerf moteur.

Toute idée, vive ou non, aboutit spontanément à un geste, à une attitude, à une expression physique qui est l'action correspondante, commençant (V. Gratiolet).

Plan.

1° Quels sont les éléments d'une passion? Exemples : Jalousie de Mosca. (*Chartreuse de Parme.*)

Le lieutenant Louaut, etc.

Des sensations, images, idées, plus ou moins simples ou complexes, accompagnées d'émotion, avec contre-coup physique, et des tendances (joie, douleur, tendances). (Le geste et l'attitude expressive. — Principe de la suggestion.)

2° Nature de ces éléments.

Se reporter à la théorie de l'encéphale et des états élémentaires. — C'est le passage de l'idée à l'action ou expression.

Donc intermédiaire cérébral entre l'idée et l'origine des nerfs expressifs, actifs, moteurs.

3° Conditions de naissance de ces éléments.

a. Conditions générales organiques.

Moment du sexe. — Mémoires sur la castration. — Moment de la grossesse. — Diverses perversions de la folie.

b. Conditions cérébrales spéciales ; effet de l'attention, de la répétition. — Mêmes lois que pour la renaissance et l'effacement des images.

De la substitution (type : l'avare).

4° Des composés; montrer, d'après ces lois, la formation des diverses passions.

5° Du conflit des passions, ou de la volonté.

Plan.

Des émotions et de la volonté. — La méthode doit être la même que dans l'Intelligence.

Première partie : Ramener les complexes les plus usités à de plus simples. (Par exemple, tout a été ramené aux sensations.) Puis ces plus simples aux simples infinitésimaux. Par exemple, les diverses sensations infinitésimales de même type, et celles-ci (qualité) à des mouvements (quantité).

Ce que j'entrevois en suivant cette méthode, ce sont les points suivants :

a. Ce qui constitue une émotion, c'est une série d'idées plus ou moins agréables ou désagréables, avec leur contre-coup local sur les organes (mouvements réflexes, ou communication directe des états sensitifs cérébraux). Partant, il n'y a rien d'inexpliqué dans cette série que la propriété qu'ont des éléments d'être agréables ou pénibles, le trait caractéristique de ces deux états étant que l'agréable provoque une série d'actions ayant pour effet de le conserver, et le pénible une série d'actions ayant pour effet de le supprimer.

Ce qu'il y a donc à chercher, c'est l'essence de l'agréable ou du pénible.

b. Pour trouver cette essence, il faut l'étudier dans les complexes, dont nous avons les éléments, c'est-à-dire dans les groupes d'images et d'idées, pour de là conjecturer, par analogie, ce qu'elle peut être dans les simples dont nous ignorons plus ou moins les éléments, c'est-à-dire dans les sensations. (On voit en partie cette essence dans les sensations de l'ouïe et de la vue; mais non dans les autres.)

c. La propriété d'être agréable ou pénible est *dérivée* (et non primitive) dans un grand nombre de complexes. Ainsi toute image de sensation agréable est agréable parce que l'image n'est que la sensation reviviscente, et d'autant plus qu'elle reproduit plus exactement la sensation. — Ainsi toute négation portant sur une image agréable est pénible. — Ainsi, plus une image agréable est intense et prédominante par attention exclusive, plus elle est agréable, l'agréable, ainsi que toutes ses propriétés, s'exagérant.

d. Mais, dans plusieurs cas, la propriété d'être agréable est *primitive*. Ainsi, dans le chagrin, il est pénible d'être dérangé de la série d'idées pénibles. Ici, il est clair que c'est la tendance à tel ordre d'idées qui est contrariée. Cette tendance est la prédisposition, l'effort pour être. On peut considérer (comme on l'a vu) chaque image ou idée, comme tendant à s'achever, à se compléter, à arriver au premier plan. — Et c'est là le type de l'existence (comme on l'a vu). Étant donné un groupe d'événements, de cela seul qu'ils existent un autre groupe les remplacera, doit les remplacer, ou, en langage métaphysique, fait effort pour les remplacer. C'est là l'idée de la force : *succéder sans autres conditions*. — En général, la nature consiste en séries simultanées d'événements ; tel événement naît spontanément à la suite de tel autre, dans telle série, et nous appelons force, vertu efficace et productive, la propriété qu'a le groupe précédent d'être (par lui seul) suivi du suivant.

De sorte qu'il semble que, dans ce cas au moins, l'essence de l'agréable consiste dans la propriété de naître spontanément du seul état précédent et l'essence du pénible dans cette particularité que cette naissance est empêchée.

3° [1] Partant de ce fait bien analysé, il faudra voir si les autres cas de l'agréable et du pénible ne peuvent pas s'expliquer mieux. — En ce cas, notamment pour nos sensations qui sont la base du reste, l'explication serait celle-ci : leurs composants, à savoir les petites sensations élémentaires, auraient entre elles des affinités et des répugnances. En d'autres termes, tel groupe de sensations élémentaires donné aurait pour conséquent naturel tel autre, ou son conséquent naturel serait plus ou moins remplacé par son contraire. Comme exemple sensible, voyez les accords et dissonances en musique, en couleurs, en cuisine. En musique et en couleurs, on sait la loi. Physiologiquement on peut se représenter la chose ainsi : tel système de fibres cérébrales ayant telle vibration, telle autre vibration consécutive ou simultanée est mathématiquement en rapport, naturel

1. Les divisions 1° et 2° ne sont pas indiquées dans le manuscrit.

ou non, avec la vibration donnée, à peu près comme dans les cordes tendues d'un piano.

4° Des indices et confirmations très fortes se trouvent dans les faits anormaux si nombreux (sommeil, maladies mentales, hystérie, grossesse, naissance d'instincts à la puberté, instincts en général). Ils consistent essentiellement en ceci : des idées, ou images, ou sensations, qui à l'état normal sont agréables, ou pénibles, ou neutres, cessent de l'être, et prennent la qualité inverse. — Instincts d'homicide dans une mère sur son enfant. — Dans la grossesse, manger des pommes pourries. — Horreur des aliments dans l'hystérie. — Appétit du sexe, ou désir de faire son nid, à tel moment de la vie et de l'année. — Meurtres, viols, etc., commis en songe et n'excitant aucune répugnance. — Maniaques qui embrassent un poêle ardent. — Dans la même catégorie rentrent toutes les déviations du caractère ; tel ordre de sensations et d'idées est plus ou moins répugnant ou attirant, suivant l'individu et la race.

5° Autres indices dans la différence et le renversement de l'agréable et du pénible, après que le nerf a été en fonction un certain temps. Il y a émoussement ou renversement de la sensation. — Ainsi pour l'œil, pour l'ouïe, pour le goût.

Conclusion.

Par des recherches de ce genre, on ramène la qualité de pénible et d'agréable à la particularité de succéder spontanément, physiologiquement à des vibrations de fibres concordantes ou discordantes, mécaniquement au mouvement spontanément continuant. Ici finit la partie analytique.

Deuxième partie. — Les émotions et la volonté. Deux points à noter : certaines émotions, par suite tendances, sont communes à tous les hommes (amour, avarice, ambition, curiosité, sympathie, colère). (Là-dessus voyez les classifications en tendances égoïstes, sympathiques, abstraites.) De plus, chacune de ces tendances est plus ou moins forte selon l'individu.

De là deux ordres de recherches :

1° Expliquer d'après la définition du pénible et de l'agréable, pourquoi, dans tout homme, telle idée est pénible ou agréable (V. Spinoza, 3e et 4e parties.)

2° Chercher à quelles conditions la même idée est plus pénible ou agréable chez tel homme que chez tel autre. (Ceci est le plus fructueux et donne les principes de l'histoire.)

LE CONGRÈS INTERNATIONAL
DE PHILOSOPHIE

Si l'on s'en tenait à l'idée de la philosophie qui a dominé pendant longtemps, et qui aujourd'hui encore ne manque pas d'adeptes, ce devrait être une chose bien étrange qu'un congrès de philosophes. On ne pourrait guère se le représenter que comme un concert où chacun viendrait à tour de rôle exécuter un morceau de bravoure, à moins qu'on ne l'imaginât comme un champ clos ou les théories ne succomberaient que pour renaître, à la façon des guerriers du Walhalla. On ajouterait encore à cette présomption si l'on disait que les organisateurs de cette réunion, principalement métaphysiciens, avaient dû laisser à des congrès spéciaux les parties de la philosophie qui revendiquent déjà le nom de sciences positives, comme la psychologie et la sociologie, et qu'ils s'en sont tenus à quatre sections : métaphysique et philosophie générale; logique et philosophie des sciences; morale; histoire de la philosophie[1]. — Or, on n'a rien vu de semblable. Les communications ont été écoutées, non pas avec une curiosité artistique, mais avec un désir très général, et chez quelques-uns très vif, d'en peser la vérité ou l'erreur; les discussions ont été suffisamment actives, mais plutôt réservées qu'exubérantes; et il a été visible que la spécialisation du travail a fait, même dans notre domaine, assez de progrès pour que, sur la plupart des points, nous ayons plus d'intérêt à apprendre qu'à rétorquer.

Les séances ont eu lieu du 1er au 5 août, au lycée Louis-le-Grand. Il faut louer le secrétaire général, M. Xavier Léon, cheville ouvrière du congrès, et ses dévoués auxiliaires MM. Couturat et Halévy, qui ont fort habilement organisé le travail, et même ménagé l'intérêt. Tous les matins, les quatre sections fonctionnaient simultanément; toutes les après-midi avait lieu une séance générale dont l'attribution avait été ainsi faite : 1° discours d'ouverture et séance commune aux deux congrès d'enseignement supérieur et de philosophie; 2° logique, philosophie scientifique et histoire des sciences; 3° histoire de la philosophie; 4° métaphysique et philosophie générale; enfin 5° morale et questions sociales. Il m'est impossible de donner ici le résumé de

1. L'esthétique, qui aurait dû théoriquement constituer une section de plus, mais qui n'était représentée que par un seul mémoire, a été rattachée à la philosophie générale.

tous les travaux qui ont été présentés et discutés dans les séances particulières; je ne pourrais consacrer que trop peu de lignes à chacun, et nous aurons d'ailleurs l'occasion d'en reparler au moment de leur publication. Je me bornerai donc au compte rendu des séances générales, et à l'analyse des mémoires qui y ont été lus, exposés ou résumés[1].

I

La séance d'ouverture a d'abord été consacrée aux présentations individuelles. C'est un des grands avantages d'une pareille réunion, et dont nous nous sommes tous félicités à maintes reprises, que d'entrer en relations personnelles avec des hommes que nous connaissions déjà par leurs ouvrages ou leurs lettres. Cela facilite toujours, et quelquefois rectifie l'idée que nous nous faisons de leur pensée. Je l'ai constaté, et je l'ai entendu constater autour de moi. Un grand nombre d'étrangers avaient répondu à l'appel du comité, surtout parmi les savants. Les philosophes sans doute ne faisaient pas défaut : MM. J.-J. Gourd, Barth, Ivanovski, Geijer, Remacle ont pris part activement à cette réunion; M. Chatterji, professeur au collège hindou de Bénarès, a fait deux communications d'un haut intérêt; mais les mathématiciens dominaient par leur nombre : il suffit de citer les noms de MM. Moritz Cantor, Schröder, Russell, Vailati, Peano, Padoa, Kozlovski, Vassilief. Ils y ont rencontré d'ailleurs, parmi les congressistes français, non moins de savants proprement dits, mathématiciens ou physiciens : MM. Jules et Paul Tannery, Poincaré, Painlevé, Hadamard, pour n'en citer que quelques-uns. Mais on ne rendrait pas l'aspect du congrès si l'on oubliait l'élément féminin qui en constituait une fraction notable — il s'est élevé certains jours à près d'un tiers de l'auditoire, — et qui a participé très effectivement au travail, puisque les deux secrétaires de la section de morale étaient Mlles Baertschi et Darlu. Si l'égalisation des hommes et des femmes doit trouver quelque part un terrain favorable, il est naturel que ce soit avant tout dans une science aussi rationaliste et aussi peu conservatrice que la philosophie. Enfin un assez grand

1. Je mentionnerai seulement, en attendant, les mémoires suivants : M. Buisson, *Sur la sanction morale*; M. Darlu, *Rapport de la morale et de la religion*. — M. Simmel (absent, mais lu par M. Halévy), *Théorie de la connaissance religieuse*; M. Parodi, *Sur le progrès*; M. Evellin, *Sur l'Infini*; M. Chatterji, *Les méthodes générales de la philosophie hindoue*; M. Paul Tannery, *Sur les principes de la nature chez Aristote*; M. Delbos, *Sur la critique kantienne et la psychologie*; M. Halévy, *La méthode en psychologie*; M. Brunschvicg, *L'idéalisme contemporain*; M. Schröder, *Sur la logique algorithmique*; M. Vailati, *Histoire de la classification des sciences*; M. Peano, *Les définitions mathématiques*; M. Milhaud, *Les origines du calcul infinitésimal*; M. Le Roy, *Sur la nature des vérités scientifiques*. Je regrette de ne pouvoir matériellement en citer davantage, car cette liste est loin de contenir tout ce qui a été produit d'intéressant dans ces réunions spéciales, qui puisaient un attrait particulier dans le nombre relativement restreint des auditeurs.

nombre d'ecclésiastiques ont apporté des communications et pris part aux discussions : le R. P. Bulliot, professeur à l'Institut catholique; M. l'abbé Ackermann, professeur de philosophie au collège Stanislas; le R. P. Schlinker, des Frères prêcheurs.

La séance proprement dite s'est ouverte sous la présidence de M. Boutroux, président général du Congrès, qui a pris la parole pour en exposer le but, souhaiter la bienvenue aux adhérents étrangers, et les remercier de leurs concours. Il rappelle qu'en 1855, lors de la première Exposition universelle, Renan exprimait la crainte que la construction du palais de l'Industrie ne fût un symptôme de déchéance intellectuelle, et la fête de la matière aux dépens de l'esprit. Il eût été heureusement surpris s'il avait pu voir la cinquième de ces Expositions provoquer un congrès philosophique international, et s'il avait pu constater le triomphe que l'avenir réservait au culte de l'idée dans des sociétés en apparence tout occupées d'intérêts matériels.

« Après Schelling et Hegel, un divorce profond avait eu lieu entre la science et la philosophie, jusqu'alors associées. La philosophie méprisait la science, et la science prétendait à se passer de la philosophie. Il n'aurait pu être question de travail collectif alors que chaque philosophe croyait posséder dans sa conscience individuelle la totalité des conditions de sa recherche. Mais aujourd'hui, cette situation est bien changée : d'une part, la philosophie s'est rapprochée des sciences en les voyant atteindre et résoudre les problèmes réels et vivants dont elle ne peut se désintéresser; et réciproquement les savants ont éprouvé le besoin, après l'enthousiasme que la science pour la science avait d'abord provoqué, de compléter leur œuvre et de lui donner un sens général par une synthèse philosophique des conclusions fragmentaires qu'ils avaient déjà établies.

La philosophie, dans cette association, n'a pas perdu son caractère pour devenir un simple prolongement de chaque science positive. Elle les dirige autant qu'elle les continue. C'est ainsi que la psychologie s'est renouvelée en se rattachant à la science biologique; mais elle n'en a pas moins gardé sa méthode propre, et loin de chercher seulement, comme la physiologie ou l'anatomie, à trouver dans le simple la raison du composé, elle est au contraire orientée plus que jamais dans le sens finaliste, qui explique les éléments eux-mêmes par leur synthèse. Il en a été de même de la théorie de la connaissance : elle prend pour matière de ses études les sciences telles qu'elles existent et les concepts qui les constituent, mais elle tente de rendre compte de ces concepts en les considérant comme des compromis entre les données matérielles de la connaissance et les lois pures de la Raison. La politique, devenue positive et philosophique sous le nom de sociologie, emprunte aux sciences de la matière toutes les informations qu'elles peuvent fournir, et néanmoins ne se perd pas en elles, parce qu'elle garde pour caractère propre de chercher non comment les

parties déterminent le tout, mais comment le tout détermine les parties. Enfin la morale, la logique, la métaphysique, l'histoire de la philosophie ont suivi la même marche en se rapprochant des faits et en s'en nourrissant.

Un congrès, dès lors, devenait opportun. Sans s'identifier aux savants, les philosophes ont acquis du moins quelques-uns de leurs caractères : comme eux ils cherchent désormais une vérité humaine, et non pas une satisfaction individuelle. Ils doivent donc aussi comme eux procéder à un travail collectif, bénéficier de la division des recherches et faire converger leurs efforts. Sans doute, chaque partie de la philosophie tend à se poser comme un tout, à se considérer comme le centre de la pensée; en ce moment même la psychologie, la sociologie sont constituées en congrès spéciaux. Mais cette séparation n'est possible que matériellement; intellectuellement, elle serait une anarchie. Il n'y a de vérité philosophique que si tous les éléments qui peuvent y concourir sont compris et accordés, de telle sorte qu'on y perçoive une harmonie et qu'une unité s'en dégage.

Il n'a pas disparu de l'âme humaine, ce besoin de voir les choses au point de vue universel qui animait les grands philosophes d'autrefois. Nous aspirons, nous aussi, à juger au point de vue du tout. Une telle philosophie peut-elle se constituer? Pour y aboutir il faudrait tout savoir, et qu'un seul homme pût faire, comme le voulait Descartes, la synthèse de cette multiplicité. Toute la science dans un seul esprit, tel est le postulat de la philosophie. N'est-il pas contradictoire avec la limitation de nos forces individuelles et le développement presque infini de la matière qu'elles devraient embrasser?

Mais ce rêve, qui semble absurde, une association d'hommes peut le réaliser. Les réunions matérielles rapprochent aussi les intelligences; les âmes communiquent presque directement quand elles peuvent le faire par la parole vivante. L'enveloppe du moi s'amincit, tend à s'évanouir. En ces consciences distinctes se forme un esprit commun. Nos devanciers ont créé la conscience de la famille, de la tribu, de la cité : il nous appartient de créer la conscience humaine.

C'est elle qui formera, avec la masse des connaissances positives, la synthèse philosophique de l'avenir. En préparant son avènement, nous ne travaillons pas seulement pour l'intelligence pure. Aristote opposait avec profondeur la véritable amitié, fondée sur une pensée commune, à l'alliance égoïste, fondée sur la solidarité des intérêts. Lorsque des hommes pensent vraiment en commun, leurs volontés se mêlent, et deviennent une même volonté. Organisé pour l'avancement des sciences philosophiques, notre congrès servira non pas seulement à cette fin, mais encore à constituer entre nous une famille, image et foyer de cette amitié vraie que nous devons souhaiter de voir se propager parmi les hommes. »

Il est à peine nécessaire de dire combien ces hautes pensées, qui répondaient au sentiment presque unanime des auditeurs, ont été

chaleureusement accueillies. M. Gejier, professeur à l'Université d'Upsal, s'est fait l'interprète des étrangers en remerciant le président et le comité d'organisation. Il a soulevé à son tour de vifs applaudissements en se félicitant de cette organisation nouvelle qui tendait à se constituer au-dessus de toutes les différences nationales, « et même de tous les préjugés nationaux ».

II

Sous la présidence de M. J.-J. Gourd, professeur à l'Université de Genève, furent ensuite abordées les questions d'enseignement.

M. Evellin lit d'abord un mémoire sur l'éducation morale et son but. Les traits dominants, en ce qui concerne l'enseignement de la philosophie, sont les suivants : réserver exclusivement les études de théorie pure aux Universités, comme on le fait d'ailleurs dans la plupart des pays d'Europe. Au lycée, commencer de bonne heure la culture morale de l'enfant par des procédés pratiques; l'entretenir par une discipline pédagogique, consistant à subordonner toujours fortement la curiosité intellectuelle et même le sentiment du beau à la valeur morale des choses enseignées. Traiter enfin dans la classe de philosophie les problèmes éthiques méthodiquement et systématiquement : cette étude sera féconde si la préparation qu'a subie l'élève dans tout le cours de ses études lui permet de répondre à des sentiments actifs et d'éveiller dans l'âme des échos profonds. Mais même en philosophie — et c'est là le point le plus original de la thèse soutenue par M. Evellin — il conviendrait de supprimer toute théorie pure, de laisser au second plan les longues spéculations qui sont aujourd'hui en usage sur la nature du Bien, et qui ne servent qu'à entamer la foi morale des enfants. Au lycée, les principes doivent demeurer hors de discussion. Ce qui doit former le corps de l'enseignement, c'est avant tout l'analyse des devoirs, tirée des quelques principes que tout le monde accorde et, ce qui serait le plus utile pour la formation du jugement, l'analyse et la solution des conflits qui s'élèvent entre plusieurs sortes de devoirs.

M. Darlu répond à cette communication et défend les idées contraires. Il faut raisonner, dit-il, non pas à priori, car les possibilités sont en nombre infini, mais à posteriori. Et si l'on part ainsi des faits, on aboutira à d'autres conclusions : 1° Sans doute la classe de philosophie française, avec son caractère d'enseignement supérieur, est une exception parmi les systèmes pédagogiques européens. Mais une chose est certaine, c'est que cette classe, dans la plupart des lycées, est florissante; il s'y manifeste une vie spontanée qu'il serait mauvais de détruire. La classe dirigeante, qui s'y forme, a besoin de réfléchir, et comme elle ne fréquente pas l'Université, elle ne réfléchirait jamais sans cela. — 2° Les principes seuls peuvent être enseignés : on excite trop les passions en discutant les applications. D'autre part, les jeunes

gens de cet âge ont précisément une tournure d'esprit métaphysique à laquelle il est utile et éducatif de fournir un aliment approprié. — 3° Enfin, il faut alléger les programmes; si l'on tient compte du nombre de cours que peut faire matériellement un professeur, et dont plusieurs doivent nécessairement se faire suite pour développer complètement une question et permettre aux élèves d'en assimiler les éléments, on verra que le plan d'études actuel est deux fois trop étendu. Il y aurait donc lieu de conserver seulement d'une part, la théorie de la connaissance, comprenant la philosophie des sciences, et de l'autre la philosophie morale, comprenant la psychologie qui s'y rattache. On supprimerait ainsi la logique formelle, la psychologie expérimentale, l'esthétique, l'histoire de la philosophie et la métaphysique en tant qu'étude séparée.

L'histoire est attaquée plus fortement encore par M. Brunschvicg, car on ne peut l'enseigner que très superficiellement, et dans ces conditions, elle n'excite que le scepticisme. Elle est défendue par M. Padoa, qui rappelle qu'en Italie la classe de philosophie existe comme en France, et qui craint de trop dogmatiser les élèves par un enseignement officiel : l'histoire a toujours été le grand facteur de l'esprit critique. M. Boutroux pense aussi qu'on doit la maintenir, quoique pour des raisons un peu différentes et dont il trouve un bon résumé dans ces lignes de M. Vailati : « Il ne faut pas croire que l'accumulation des connaissances de génération en génération soit un motif suffisant de nous juger intellectuellement supérieurs à tous nos devanciers, de penser que les grands esprits du passé n'ont parlé et écrit que pour leurs contemporains, et que nous n'avons plus rien à apprendre en les étudiant. »

Le R. P. Bulliot voudrait alléger les programmes en réduisant tous les systèmes à un petit nombre de types qui donneraient aux élèves une idée suffisante de la diversité des esprits. — M. Ivanovski rappelle que dans ces gymnases russes, la classe supérieure ne comporte actuellement qu'une heure de logique, mais que la classe de philosophie à la française y a existé autrefois, qu'on en demande le rétablissement et que pour sa part il le jugerait souhaitable, surtout en ce qui concerne l'enseignement de la morale. — Enfin M. Leclere a fait observer qu'il n'y avait peut-être pas lieu de réformer le programme, puisque en réalité les professeurs n'en faisaient jamais que ce qu'ils voulaient, et qu'il leur permettait fort aisément d'enseigner suivant leur individualité. — Le fait est assez vrai; mais n'est-ce pas précisément une des situations les plus malsaines, au point de vue de cette éducation morale dont parlait un peu auparavant M. Evellin, que d'avoir des règlements et de ne pas les appliquer? Qu'on les supprime ou qu'on les suive; rien ne force à multiplier les lois; mais il n'y a pas d'esprit social sans le respect de celles qui existent.

M. Couturat parle ensuite. « On veut faire, dit-il, des hommes et des citoyens. Pour cela, deux sciences pratiques sont essentielles : la logique et la morale. Sacrifions leur résolument le reste. Histoire,

psychologie, métaphysique sont sans doute intéressantes; mais puisque nous sommes tous d'accord qu'il faut alléger le programme, nous ne pouvons pas espérer n'en retrancher que des non-valeurs. Dans la logique elle-même, il faut simplifier les choses, abandonner la logique formelle, qui n'a point de valeur pratique, ne conserver qu'une logique des sciences aboutissant à la théorie générale de la connaissance et à la cosmologie. Dans la morale, même méthode : on retiendra surtout la morale appliquée, la morale sociale et la philosophie du droit. C'est une partie de l'enseignement qu'on ne doit pas négliger et qu'on ne négligerait pas sans péril dans le pays qui a proclamé les droits de l'homme. Ainsi les jeunes gens sortiraient de la classe de philosophie pourvus d'un viatique solide : l'esprit critique, fruit de la logique; les principes de la conduite, formulés par la morale. Un pareil système répondrait à tous les adversaires avoués ou cachés de notre enseignement, justifierait le maintien de la classe de philosophie au faîte des études classiques, et serait à l'abri du reproche de former des sceptiques ou des songes-creux. »

J'ai résumé avec quelque détail cette nette et solide exposition, qui a paru faire impression sur le congrès, et à laquelle je ne puis que m'associer. J'ai fait toutefois remarquer à M. Couturat que les notions d'esthétique, qui figuraient à l'ancien programme, ne devraient pas être exclues de celui-ci. En premier lieu, l'esthétique est par sa nature même tout à fait analogue à la logique et à la morale, et forme avec elles un groupe complet, qu'il serait regrettable de démembrer pour économiser quatre ou cinq leçons. Mais cette raison de symétrie serait encore peu de chose : il faut peser aussi, au point de vue même qu'indiquait M. Couturat, la valeur éducative de quelques principes solides sur la véritable beauté, pour des jeunes gens assaillis dès l'école par tant de productions lucratives dont les auteurs ou les interprètes réclament le respect au nom de « l'Art », et qui sont un des facteurs les plus actifs de l'aveulissement moral contemporain.

M. Parodi lit un mémoire de M. le sénateur Cantoni, professeur à l'Université de Pavie, qui propose de supprimer l'histoire de la philosophie dans l'enseignement secondaire et d'établir dans toutes les Universités cinq chaires fondamentales : Psychologie générale, Logique, Morale, Pédagogie, Histoire de la philosophie, qui s'accompagneraient de chaires accessoires, créées momentanément pour les hommes qui auraient quelque compétence spéciale.

Enfin le R. P. Bulliot, s'appuyant sur cette idée reconnue par tous que la science est le point de départ commun de toute philosophie, a défendu fortement les droits de la culture scientifique. Il cite l'exemple très instructif de l'Institut catholique de philosophie de Louvain, comprenant trois années d'études, et où les étudiants sont divisés en deux catégories : ceux qui n'ont point de goût pour les sciences entrent dans la branche pratique comprenant des cours accessoires détaillés d'histoire et de sociologie; ceux qui ont l'esprit scientifique

forment la branche spéculative : pendant trois ans, ils reçoivent un enseignement mathématique, physique et naturel très complet : ils ont des laboratoires, des salles de manipulations et de dissection qu'ils sont astreints à fréquenter, et ils finissent ainsi par acquérir des connaissances techniques comparables à celles de nos étudiants ès sciences.

III

La séance générale de Logique, a été fort intéressante, mais très hétérogène dans les communications et non moins décousue dans les discussions, qui chevauchaient l'une sur l'autre, dégénéraient par moments en conversations particulières des orateurs, et finissaient d'une façon plus brusque que satisfaisante. Les méthodologistes manquent un peu de respect pour la méthode ; mais c'est toujours l'effet de la familiarité.

M. le professeur Moritz CANTOR occupe d'abord le fauteuil, et donne lecture d'une conférence sur les origines du calcul infinitésimal depuis l'antiquité jusqu'à l'époque de sa constitution définitive. M. Cantor écrit et parle parfaitement le français, et dans un style qui n'est pas dépourvu d'élégance. « Le calcul infinitésimal, dit-il, comprend deux parties, le calcul intégral et le calcul différentiel. L'intégral est de beaucoup l'aîné, mais son cadet l'a si bien dépassé qu'il aura maintenant fort à faire pour défendre son droit d'aînesse et se remettre sur le même pied que lui.

On sait que les anciens connaissaient la méthode des limites et se faisaient par conséquent une idée nette de la continuité. Euclide en a donné une excellente définition. Archimède a trouvé le moyen de mesurer le volume d'un ellipsoïde par la limite commune de deux systèmes de cylindres inscrits et circonscrits, et il lui arrive fréquemment, par exemple en calculant l'aire d'un segment de parabole, d'effectuer des calculs destinés à trouver la somme d'une série convergente prolongée à l'infini.

Mais il faut arriver à une époque beaucoup plus moderne pour les véritables origines de ce calcul. Au XIIIe siècle on trouve l'expression de *fluide* appliquée à la continuité. Thomas de Bradwardin a composé un traité du continu permanent et du continu variable, où est exposée la distinction classique de l'infini et de l'indéfini.

Le véritable initiateur des nouvelles conceptions fut cependant Nicolas Oresme. On employait déjà, à son époque, dans les universités, une sorte de géométrie des coordonnées dont on pourrait faire remonter l'origine première à Apollonius, et qui consistait à étudier les rapports de la *longitude* (abscisse) et de la *latitude* (ordonnée) pour les différents points d'une courbe rapportée à deux axes rectangulaires, et notamment d'un quart de cercle. Oresme étendit même cette analyse

à la parabole et aperçut le principe si fécond de la variation imperceptible de l'ordonnée aux environs des maxima et minima.

Viète a défini la circonférence comme un polygone d'un nombre infini de côtés avec l'un desquels se confond la tangente. Képler étendit cette même idée à la sphère et à ses plans tangents, puis, dans sa *Nova Stereometria doliorum*, à tous les corps de révolution. Il précisa à propos des mêmes problèmes la remarque d'Oresme, et peut être considéré comme le vrai fondateur de l'analyse des maxima et minima.

Cavalieri publia en 1637 sa géométrie des indivisibles, qui mériterait, dit M. Cantor, le prix d'obscurité. *Fluere* y est encore employé pour marquer la variation continue.

Descartes précise le problème des tangentes qui devait devenir le point d'attache du calcul différentiel et lui donne par sa méthode la forme algébrique qu'il a gardée. Fermat va beaucoup plus loin et pousse si loin la théorie des maxima qu'on peut déjà trouver dans ses œuvres, à condition de traduire ses formules en langage moderne, le principe de l'annulation de la dérivée. Roberval, par une idée plus ingénieuse que pratique, considère le mouvement par lequel un point décrit une courbe comme la résultante de deux mouvements tels qu'en construisant le parallélogramme des vitesses, la tangente en soit la diagonale. Pascal compléta et perfectionna la méthode de Cavalieri, mais aussi l'analyse des tangentes de Descartes, et par là doit être considéré comme ayant apporté une contribution très effective à la préparation du calcul infinitésimal; une de ses constructions a directement inspiré Leibniz.

Wallis publie en 1665 son arithmétique des infinis. Barrow, maître de Newton, suit les traces de Fermat; M. Cantor lui restitue définitivement, par une petite discussion de textes assez convaincante, la propriété de la célèbre leçon qu'on a voulu lui disputer pour en faire honneur à Newton. Il ajoute qu'arrivant à l'époque même de la création du calcul infinitésimal sous sa forme moderne, il n'ira pas plus loin et ne discutera pas les mérites relatifs des deux inventeurs. Sans doute Leibniz aurait quelque avantage, d'abord parce qu'il a montré plus clairement la réprocité du calcul intégral et du calcul différentiel; ensuite parce que son esprit hautement philosophique rattache les principes de son analyse à toute une conception du monde. De là vient qu'il les a saisis d'un seul coup, tandis que Newton a tâtonné. Mais enfin il faut reconnaître « que chacun de son côté, ils sont entrés dans la terre promise ».

Cette instructive conférence, bien qu'elle présentât moins un caractère de controverse que de vulgarisation, n'est pas sans soulever quelques objections [1]. M. Milhaud, qui a fait aussi dans une des séances de section une étude sur les origines du calcul infinitésimal, relève la préférence que M. Cantor donne à Fermat sur Descartes, et montre que

1. Je les rétablis ici à leur ordre, bien qu'une partie s'en soit trouvée rejetée après la communication de M. Poincaré.

les raisons de généralité et de méthode qui rendent Fermat supérieur à Roberval, comme l'a reconnu l'orateur, peuvent aussi s'appliquer à la supériorité de Descartes sur Fermat. — M. Cantor réplique en contestant vivement à Descartes la création de la géométrie analytique. Il n'a développé, selon lui, que l'algèbre; mais il n'a même pas connu l'équation de la ligne droite, tandis que Fermat a créé l'idée essentielle, l'équation des courbes; et si l'on veut appeler analyse ce qu'a créé Descartes, on devrait dire alors « qu'elle se trouve déjà partout » et notamment chez Viète. Cette supériorité de Fermat, sur Descartes était d'ailleurs, dit-il, l'opinion de Gauss. — M. l'abbé Ackermann proteste contre cet enlèvement à Descartes de la géométrie analytique. — M. Paul Tannery apporte quelques documents nouveaux par la lecture d'une lettre du commentateur de Descartes, Florimond de Beaune. — Et finalement M. Milhaud, tout en déclarant qu'il n'a pas été convaincu par les arguments de M. Cantor, renonce à prolonger la discussion.

M. Henri Poincaré a pris pour sujet de sa communication : *Les principes de la mécanique*. Les Anglais, dit-il, ont l'habitude de les considérer empiriquement, et de ranger entièrement la mécanique parmi les sciences expérimentales. Sur le continent l'usage contraire prévaut. Ni l'un ni l'autre n'est entièrement justifiable. Considérons en effet quelques-uns de ces principes, celui de l'inertie par exemple. Tout corps sur lequel n'agit aucune force persiste indéfiniment dans son état de mouvement ou de repos. Est-ce une vérité *a priori*? On ne peut l'admettre, car, en ce cas, comment les Grecs, qui ont si profondément analysé les axiomes géométriques, auraient-il pu méconnaître celui-là? De plus nous pouvons constater sur nous-mêmes que la proposition n'est pas nécessaire. Nous concevrions aisément un monde tout aussi intelligible que le nôtre et dont la loi serait que tout corps, aussitôt abandonné à lui-même, conserve indéfiniment la position où il se trouve. — Dirons-nous que ce principe est expérimental? Mais l'expérience n'est pas possible : car il n'y a pas de moyen de s'assurer que le corps sur lequel on expérimente n'est soumis à aucune force. En fait, tous les corps sur lesquels nous expérimentons sont au moins soumis à la gravitation. Parlera-t-on d'éliminer l'effet de ces forces? Mais on ne peut-être sûr de l'éliminer tant qu'il n'est pas défini, et il ne peut l'être tant que le principe de l'inertie demeure en suspens. Quand nous voyons un corps lancé qui continue à rouler, rien ne peut donc nous dire dans l'expérience s'il est ou s'il n'est pas soumis à une force, puisque nous ne jugeons des forces que par leurs effets. L'expérience ne peut donc ni confirmer ni contredire la loi d'inertie.

Il en est de même de la loi $f = mg$, qui n'est que la définition de la force. On ne peut essayer de la rendre synthétique en assimilant la force à l'effort musculaire, car il s'agit ici de sa mesure, et la sensation ne donne qu'en apparence des degrés d'intensité mesurables. On ne peut non plus, comme M. Andrade, la ramener à la notion de la trac-

tion par un fil, qui ne coïncide que très imparfaitement avec l'usage que nous faisons de la notion de force en mécanique.

Il en est encore de même du principe de l'égalité de l'action et de la réaction. Il ne peut être *a priori*, puisque le contraire est concevable; il ne peut être expérimental, puisque pour le prouver ainsi, on serait obligé de réaliser des systèmes isolés, condition matériellement impossible. Il reste que ces principes ne soient autre chose que les conventions les plus commodes, mais non nécessaires, dont nous pouvons nous servir pour organiser les sensations. « La question de la vérité absolue des principes de la mécanique n'a donc aucun sens ». C'est un système de notions solidaires les unes des autres et au moyen desquelles nous réduisons au minimum les corrections toujours réelles qui séparent les mouvements que nous percevons dans la nature de la prévision que nous pouvons avoir de ces mouvements.

M. Painlevé, au lieu de lire son mémoire, qui portait sur un sujet analogue, demande à présenter quelques objections à M. Poincaré : si plusieurs systèmes de principes sont également admissibles, pourquoi adoptons-nous celui-ci plutôt qu'un autre? Pourquoi pas celui par exemple qui donnerait pour formule à l'attraction la raison inverse du cube des distances? Parce que la formule $mm' : d^2$ donne des corrections beaucoup plus simples, de même que le schéma de Copernic donne des corrections beaucoup plus simples que celui de Ptolémée. Il y a donc, indépendamment de nos conventions, un ensemble de faits réels avec lesquels elles cadrent plus ou moins parfaitement, qui par conséquent leur communiquent une raison d'être indépendante de notre arbitraire, et qu'on peut appeler leur vérité.

M. Hadamard rappelle que les mêmes vues ont été soutenues par Kirchoff et par M. Duhem, et conclut avec eux qu'on ne peut sans doute vérifier isolément aucune des hypothèses, mais qu'on n'en peut dire autant du système total des hypothèses. — M. Padoa pense qu'on pourrait, par une critique analogue à celle de Kant, distinguer ce qu'il y a dans ces principes de purement logique, qui subsisterait même si la matière de notre connaissance était changée, et ce qui, directement ou conventionellement, n'exprime que la nature de cette matière. — M. Ribert enfin essaie de porter la discussion sur un nouveau terrain en se plaçant au point de vue du réalisme scientifique, qui prend comme point de départ l'idée que l'homme est nouveau, et que la nature, telle qu'il se la représente, lui a préexisté. Mais M. Poincaré n'accepte pas ce nouveau débat, et clôt la discussion en le renvoyant à la section de métaphysique.

Une question corrélative sur bien des points est attaquée par M. Russell, *fellow of Trinity College* (Cambridge) : Y a-t-il dans le temps et dans l'espace des positions absolues? Dans le temps, on est obligé de l'admettre, si l'on veut, comme l'expérience paraît nous y contraindre, qu'un même événement puisse se produire deux fois, et en fait on est d'ordinaire porté à le reconnaître. Dans l'espace on pense au

contraire généralement, avec Leibniz et Lotze qu'il ne saurait y avoir que relativité, c'est-à-dire que la position d'un corps n'est que l'ensemble de ses distances aux autres corps. Cette théorie, suivant M. Russel, est inacceptable : un angle, par exemple, est une détermination absolue ; la droite elle-même doit être considérée comme absolue pour fixer les distances qui sont les éléments constitutifs de la théorie relativiste : il s'ensuivrait donc que toutes les propositions géométriques prendraient un caractère hypothétique.

M. COUTURAT prend la parole pour faire ressortir le caractère très paradoxal de cette opinion. Il rappelle que cependant elle a pour elle des considérations de valeur et que notamment en mécanique on est obligé d'admettre des axes fixes dans la théorie des corps tournants. Quelques observations sont présentées par MM. TARDE (sur la nature différente de l'espace et du temps), POINCARÉ (dans le temps lui-même, la position n'est-elle pas uniquement définie par le rapport à certains antécédents et conséquents déterminés?), AARS, qui demande si cette question ne se confond pas avec celle de l'objectivité et de la subjectivité. Mais M. Russell ne le pense pas, et répond que Kant lui-même a admis qu'il y avait des positions absolues dans l'espace. C'est une question d'analyse indépendante de la réalité.

La séance s'est terminée par une exposition de M. MAC COLL sur un système de logique symbolique et son application à l'expression des probabilités. Je ne crois pas utile d'en reproduire les notations, car cette reproduction serait nécessairement incomplète; et d'autre part elles ne peuvent avoir leur valeur et leur intérêt que si l'on étudie l'ensemble du système et les opérations qu'il peut servir à effectuer.

IV

Histoire de la phliosophie. M. BOUTROUX en définit l'objet et la méthode. La variété des points de vue, dit-il, profite à l'avancement de la science; il ne faut donc pas imposer à tous les travailleurs une même règle. Le seul principe inviolable est qu'il existe une vérité devant laquelle l'esprit doit faire abnégation de ses goûts ou de ses opinions : le respect des faits et de la logique sont les seules lois strictes de l'historien.

On peut chercher cependant quelles conceptions sont préférables et répondent le mieux, en général, au but qu'on se propose. L'histoire est objective, et pourtant elle est un choix, car on ne peut ni tout dire, ni tout reproduire simultanément dans la multiplicité de ses rapports.

Une première méthode consisterait à chercher en tous les auteurs ce par quoi ils se rapprochent de nos idées actuelles. On montrerait ainsi comment s'est formé peu à peu l'ensemble des vérités que nous recevons. — Mais cela suppose que la philosophie est une science faite, destinée à s'accroître sans grands changements, au moins sans révolutions. Or, il semble, au contraire, qu'elle soit plus que toute

autre sujette à des *corsi e ricorsi* (Vico), qui la renouvellent en en reprenant les principes de fond en comble. Telle fut la révolution kantienne, après laquelle, par exemple, il n'était plus possible de juger Locke du point de vue qui avait été celui du XVIIIe siècle. — Et plus récemment encore, la devise que recommandait Zeller aux nouvelles générations n'était-elle pas : *Rückgang auf Kant* ?

Une seconde méthode plus sûre est donc de juger le passé en lui-même, de traiter de chaque écrivain, en se plaçant au point de vue de l'auteur et de l'époque. De cette façon on peut pénétrer plus avant dans le fait étudié, qui est la succession des pensées et l'influence qu'elles ont exercées l'une sur l'autre. En même temps aussi on rend plus de justice aux hommes : « Expliquer un écrivain par lui-même et pour lui-même, disait Herder, c'est ce qu'un honnête homme doit à tout honnête homme. »

A cette exposition très applaudie, et si magistralement illustrée par les applications qu'en a faites l'auteur, succède une communication lue par M. J.-J. GOURD, professeur à l'Université de Genève, et qui a été une des maîtresses pièces du Congrès. Elle a pour titre : « Le progrès dans l'histoire de la philosophie. »

« Il faut sans doute reconnaître, dit M. Gourd, le rôle de la philosophie en tant qu'art et que gymnastique activant les fonctions de l'esprit, construisant les formules du monde et de la vie les mieux appropriées à notre individualité, et nous donnant pour nous-mêmes, sans prétendre à l'universalité, des satisfactions subjectives dont on ne peut contester l'intérêt. Il y a cependant en elle quelque chose de plus : elle contient, sans s'y réduire, une part considérable de problèmes objectifs, pour lesquels la question de l'erreur et de la vérité se pose dans les mêmes termes et avec le même sens que pour la science. C'est le progrès de cette vérité scientifique que je veux démontrer. Ce progrès enveloppe les doctrines dans des doctrines plus compréhensives sans en supprimer la valeur individuelle. Il est lent, modeste, il a des flux et des reflux; il n'est pas frappant comme celui de la physique, mais il est réel cependant : nous en savons plus qu'Aristote, même en philosophie, sans pour cela lui être supérieurs en génie.

Ce progrès peut se diviser en deux ordres de faits : progrès de la philosophie, 1° vers la science, 2° dans la science.

Vers la science : car la philosophie est de moins en moins mystique et intuitive, malgré quelques mouvements de recul partiels, et tend au contraire de plus en plus à une forme rationnelle, donc objective et communicable. Comme la science, elle sacrifie toujours davantage la connaissance « spontanée » à la connaissance réfléchie; nous ne devons pas nous laisser émouvoir par le dédain des artistes en philosophie pour les doctrines « plates » : elles ont du moins l'avantage de ne pas mettre artificiellement un double fond à la réalité. Comme la science, dont la loi générale est la coordination par similarité, la phi-

losophie veut aboutir à l'universel et au nécessaire : le concept, instrument de cette assimilation, y joue un rôle croissant. D'abord mythique, poétique, individuelle, elle devient toujours plus démonstrative et plus raisonnante. En même temps, elle se soustrait à l'autorité. Restant indépendante des sciences particulières, elle les systématise, mais avec leurs procédés et dans leur esprit : pour effectuer ce travail où l'on a apporté tant de mystère, il n'est besoin d'autres concepts que ceux qui se dégagent de la science phénoménale : preuve pour l'idée de la *Cause*, du *Tout*, du *Réel*. En procédant avec cette réserve sévère et méthodique, on ne laisse en dehors de ses prises que de pseudo-problèmes, faits de termes équivoques ou de questions mal posées. La philosophie, en définitive, devenue la science des processus généraux de l'esprit humain, a donc progressé vers la science sans rien perdre de sa grandeur, ni même de ses ambitions d'autrefois.

Dans la science : car ce qui était d'abord à l'état de problème reçoit une réponse et passe à l'état d'échelon pour aller plus loin. On dit que la philosophie traite toujours les mêmes questions; c'est inexact : elles se transforment et se précisent. Exemple de la *matière*. De nouvelles questions se posent en dépassant les anciennes : celle de l'*objet* et du *sujet*, que seuls en Grèce les sceptiques ont aperçue, et dont ils n'ont fait qu'un usage oblique; la distinction de l'ordre théorique et de l'ordre pratique; la philosophie de la religion, qui met hors la loi l'Absolu et ses dépendances. — On dit que ce sont toujours les mêmes solutions et que les doctrines reviennent en cercle. C'est encore inexact, car sous ces mêmes noms s'abritent des choses nouvelles. Le panthéisme moderne comprend et dépasse le panthéisme grec. Les doctrines se rectifient, se rapprochent de leur type, éliminent les éléments qui nuisaient à leur pureté : quel progrès par exemple, dans les questions du déterminisme et de la liberté, depuis le vague et la confusion des idées anciennes jusqu'aux distinctions précises établies de nos jours! — On dit enfin qu'il y a toujours autant de contradictions; mais d'une part elles ne portent plus sur les mêmes objets et marquent seulement la région où se fait le travail philosophique actuel; et d'autre part elles ne sont pas inconciliables, si on réfléchit qu'une doctrine n'est qu'une vue déterminée prise sur les choses et leur transcription dans un certain langage.

Pour voir se concilier ces oppositions, il suffit de se débarrasser de la grande idole : l'identité de l'objet intelligible, scientifique, avec la réalité même. La science et la philosophie s'éloignent de la matière qui leur sert de donnée; elles construisent leur vérité comme une série de cartes à différentes échelles. On peut donc disposer suivant une hiérarchie les vérités qui semblent d'abord contradictoires et qui réellement s'enveloppent : l'empirisme est au premier étage; le rationalisme lui succède et l'explique : ils ne peuvent se passer l'un de l'autre; le rationalisme lui-même est destiné à être compris et absorbé par un idéalisme phénoméniste qui le justifiera en le dépassant. Il en est de

même de la science, de la morale, de la religion. Matérialisme et spiritualisme, liberté et déterminisme ont une vérité fixe et objective, mais qu'on ne peut reconnaître qu'en définissant et en subordonnant les problèmes auxquelles ces solutions prétendent répondre.

Le progrès philosophique concilie donc les doctrines, non en les supprimant, mais en leur marquant leur place. A la science, la détermination. A la religion, tout le déchet d'indétermination non moins réel qui accompagne cette détermination. A la morale, la vue spiritualiste de l'âme et de la personne morale qui n'empêche pas le matérialisme d'être la vraie méthode directrice des recherches physiques ou biologiques. A chacun finalement de choisir sa doctrine, plus ou moins compréhensive de point de vue inférieurs, en choisissant la place qu'il veut prendre dans l'ensemble du travail humain. »

Personne, je crois, ne me reprochera d'avoir analysé avec trop de détail ce beau discours, dont les idées rappellent la puissante méthode de conciliation leibnizienne, et qui n'a cessé d'être accompagné par une chaude sympathie de l'auditoire. Sur la demande de M. Brunschwicg, qui le prie de préciser sa théorie de la religion, catégorie de l'inconditionné et de l'indéterminé, si opposée à l'idée courante de la religion, dernier mot de l'intelligibilité et communication avec l'absolu, M. Gourd résume les originales conceptions qu'il a exposées dans ses *Trois dialectiques*, et que je ne voudrais pas affaiblir en les réduisant ici à quelques formules. Elles soulèvent une réclamation courtoise du R. P. Bulliot : « Mais que faites-vous alors de la cause première ? » Et M. Gourd ayant expliqué pour quelles raisons la philosophie, qui ne cherche que l'unification, peut se passer de ce concept, la discussion ne va pas plus loin.

Tout le reste de la séance a été consacré à Platon.

M. Brochard, qui n'avait pu assister au Congrès a envoyé un mémoire sur « le Devenir dans la philosophie de Platon ». M. Halévy en donne d'abord l'analyse : il comprend cinq parties : le Démiurge, l'âme universelle, l'âme humaine, la matière, le monde physique. Leur ensemble forme le devenir, qui ne laisse en dehors de lui que le monde des Idées. — Dans cet ensemble assez considérable, M. Halévy choisit pour en donner lecture ce qui concerne le Demiurge et ce qui concerne la matière. Sur le premier point M. Brochard établit que Platon, dont la sincérité religieuse est entière, ne considère aucunement son Dieu comme un absolu : il est différent de l'idée du bien, ce Dieu du monde intelligible ; il n'est pas d'avantage le lieu des idées ; il est comme tous les êtres de ce monde un mélange d'idées, μίξις εἴδων : c'est donc un être relativement inférieur, comme les dieux du polythéisme grec. — Sur le second point, il réfute l'opinion qui rapproche Platon du mécanisme cartésien et qui identifie la matière avec l'espace (Zeller) ; χώρα, ἕδρα, τόπος ne sont pas l'espace ; ce concept, les Grecs l'avaient sans doute, mais le désignaient toujours par κένον. La matière a donc une réalité intrinsèque : elle s'agite, elle résiste à sa

formation par les idées; elle en est *comme* le siège ou la place. Rien de plus. Elle est formée par la combinaison des contraires, ce qui la met dans une perpétuelle instabilité. Elle est donc l'altérité pure, l'*autre* analysé dans le Sophiste comme condition du même, et c'est par là qu'elle participe aussi aux idées.

Malgré son caractère technique, cette communication a été très chaleureusement accueillie. Les applaudissements ne s'adressaient pas seulement à la forte démonstration qu'on venait d'entendre, mais aussi à la personne de l'éminent professeur dont l'absence involontaire était universellement regrettée. — Lecture fut ensuite donnée d'un mémoire de M. Ritchie, professeur à l'université de Saint Andrews, qui d'accord avec Lutoslavski, fixe la date du Parménide peu après 367, et pense qu'il fut écrit pour répondre à des objections d'Aristote. — M. Couturat expose « l'Évolution historique du système de Platon ». Ce mémoire, qu'on ne pourra se dispenser de consulter pour se mettre au courant de l'état actuel de cette question, résume tous les travaux les plus récents et en particulier ceux de Lutoslavski, le grand vulgarisateur, sinon l'inventeur, de la méthode de statistique verbale et grammaticale. M. Couturat fait connaître les résultats auxquels ont abouti ces travaux : la négation de la soi-disant période éléatico-mégarique de la pensée platonicienne, admise couramment sur l'autorité de Zeller et d'Ueberweg. Trois groupes restent alors bien définis, entre lesquels l'auteur indique la répartition des dialogues et dont il définit le caractère en disant que Platon a passé par le progrès de sa pensée « du dualisme au monisme, de l'idéalisme au réalisme, des concepts aux nombres, de la dialectique aux mathématiques. »

V

La séance consacrée à la métaphysique et à la philosophie générale a débuté par une communication de M. le Dr Bonnier qui avait pour titre : « Rapport de l'intuition spatiale avec les représentations intellectuelles ». Ce travail, dont le titre ne donnerait pas une idée tout à fait exacte, part de ce principe que les phénomènes psychologiques ne sont pas autre chose que des mouvements de la substance cérébrale; que l'intelligence, comme dit l'auteur, « est une matière de consistante molle, dont la température se maintient aux environs de 38° » et qu'en conséquence toute pensée, occupant une région déterminée de cette matière, a nécessairement un caractère spatial.

M. Bergson a parlé ensuite « Sur l'origine psychologique de notre croyance à la loi de causalité. » Problème délaissé de nos jours, dit-il, après avoir été fort activement débattu. La théorie de la connaissance discute plutôt actuellement la signification des principes que leur origine dans le temps. Cet abandon est regrettable, car le problème est susceptible de solution.

La première hypothèse consiste à faire créer l'habitude de la causalité par la régularité des successions dans les objets qui nous impressionnent; les relations internes se modèleraient sur les relations externes. N'insistons pas sur les objections théoriques qui sont reproduites partout, mais examinons une question de fait. Notre expérience *visuelle* assiste-t-elle à des successions régulières de phénomènes? On cite toujours l'exemple de la bille qui choque la bille et la met en mouvement. C'est qu'en effet il ne serait pas facile d'en citer d'autres. Le nombre des cas où nous voyons des phénomènes se succéder régulièrement est très restreint; presque toujours l'expérience donnée présente, au contraire, des lacunes. Le rapport de causalité, tel que nous le concevons aujourd'hui, va dans l'immense majorité des cas d'un phénomène *vu* a un phénomène *supposé*; et dans bien des circonstances ce phénomène lui-même n'est pas représenté comme antérieur, mais comme concomitant à son effet. La causalité dépasse donc de beaucoup la succession.

Une seconde théorie cherche l'origine de cette croyance dans la conscience de la vie intérieure. C'est par exemple le cas de Maine de Biran. Mais cette conception est obscure : elle n'explique pas le passage de la notion à la loi qui affirme l'universelle application de concept. De plus, comment accorder le caractère déterminé et nécessitaire du principe de causalité, s'il vient de la conscience, avec la croyance si forte que nous avons d'autre part et non moins spontanément dans la réalité de notre libre arbitre?

Une troisième hypothèse est celle de Kant, qui met l'origine de la loi de causalité dans la constitution même de l'entendement, condition de l'expérience. Mais ce n'est pas répondre au problème que nous considérons actuellement; il s'agit de l'origine psychologique de notre croyance. La formule kantienne explique la science, non la représentation commune, car elle ne rend pas compte de ces formes naturelles de l'idée causale, que la science au contraire nous force plus tard à abandonner.

Cette idée comprend donc un mélange de succession et de concomitance, de nécessité et de contingence, de donnée expérimentale et de forme *à priori*. On peut cependant sortir de ces contradictions. Sous sa forme primitive, l'idée de causalité est anthropomorphique : elle se constitue parce que nous nous interposons entre la cause et l'effet. On peut résumer cette explication dans la formule suivante . « L'acquisition de notre croyance à la loi de causalité ne fait qu'un avec la coordination graduelle de nos impressions tactiles avec nos impressions visuelles. »

En effet, les phénomènes que nous associons suivant la causalité ne sont pas d'abord des phénomènes auxquels nous restons étrangers, comme à deux couleurs juxtaposées dans le champ de la vision, mais ceux où notre activité intervient : par exemple l'effort que nous faisons pour suivre des contours ou pour vaincre une résistance. De là vient d'une part la ressemblance primitive de la cause avec notre volonté;

de là vient aussi cet aspect contraire de nécessité, qui résulte de la construction de nos habitudes motrices. Par elles, nous devinons en voyant une forme visuelle les mouvements qu'il nous faudrait accomplir pour en réaliser musculairement le poids ou les contours. Ces habitudes sont fortes, car elles font partie de notre vie, à laquelle tout le corps s'intéresse. L'impression visuelle étant érigée en cause, et l'impression tactile en effet, la détermination de l'un par l'autre est sentie et vécue avant même d'être pensée. Nous passons ensuite de là, par analogie, au contact de cette forme visuelle avec un corps qui ne sera plus le nôtre. Ainsi s'expliquent tous les caractères apparents et contraires de la causalité extérieure.

Deux remarques peuvent enfin être ajoutées à cette analyse : la première est que toute éducation d'un sens, en coordonnant un système d'impressions déterminées avec un système de mécanismes moteurs correspondants, implantera en nous la croyance à la causalité; la seconde est que la série de ces opérations nous étant commune avec les animaux, ils doivent avoir cette même croyance. L'homme seul réfléchit, forme la *représentation* de la causalité, c'est-à-dire la vide de ses éléments dynamiques, et la rapproche du rapport de principe à conséquence, ou mieux de fonction à variable. Ainsi l'on passe de la nécessité d'habitude, vécue par le corps, à la nécessité scientifique et logique, conçue par l'esprit; de là l'impuissance de l'empirisme qui n'est pas encore de la science et qui n'est déjà plus de la vie.

La discussion s'engage ensuite, d'abord par quelques remarques de M. Christian Aars, de Christiania, puis par une attaque plus vive de de M. Chartier : évoquant le souvenir de Lagneau et le grand principe auquel il aimait à revenir, M. Chartier demande d'où vient l'identification de l'objet (image visuelle) avec l'objet (image tactile) sinon de l'idée préconçue et pour ainsi dire miraculeuse de l'Unité du Tout? — « Si l'on trouve le principe de causalité dans la vie, répond M. Bergson, c'est évidemment qu'il y était à l'état virtuel, quoique le principe de l'Unité du Tout soit un peu trop vague pour en donner l'explication. Mais surtout il convient de sérier les questions : autre chose est le processus psychologique, autre chose l'hypothèse métaphysique dernière par laquelle on rendra compte de la possibilité de ce processus. Quant à la question de reconnaître pour identiques un objet visuel et un objet tactile, cela se fait par concordance des variations, sans qu'il soit nécessaire de sortir des phénomènes et de leurs relations. » — La discussion se particularise alors sur un exemple de lenteur et de rapidité; M. Griveau y ajoute quelques observations très judicieuses dans le sens de M. Bergson. M. Barth revient à une vue plus générale et analogue à celle de M. Chartier en réclamant les droits de l'unité de la conscience pour cette aperception de rapports. Il cite la théorie de M. Riehl qu'il assimile à celle de M. Bergson. Mais celui-ci ne croit pas cette analogie très réelle : il distingue la *ratio essendi*

qui est ce dont parlait tout à l'heure M. Chartier, et ce que M. Riehl semble avoir aussi visé, de la *ratio cognoscendi* que lui même a voulu mettre en lumière [1]. La construction psychologique présuppose peut-être l'identité métaphysique de la conscience, mais non l'*idée* de son unité. Et l'inverse serait plutôt vrai.

M. Louis Weber : « De l'idée d'évolution dans ses rapports avec le problème de la certitude ». Les idées évolutionnistes (et par ce mot M. Weber entend toute philosophie du devenir) se sont universalisées au point de dominer aujourd'hui toute la psychologie, la sociologie, la morale. Ne doivent-elles pas altérer de la même façon la logique? Dans l'hypothèse de ce changement universel, la question de la certitude change de face. On ne peut plus posséder la vérité. Plus d'attitude stable de l'esprit en face d'une réalité stable. Qu'est-ce qu'une vérité qui se fait, qui devient sans cesse, qui n'est pas sûre de n'être jamais contredite? Il semble douteux qu'elle mérite encore le nom de vérité et sa connaissance celui de certitude. En fait toutes les doctrines modernes, parmi lesquelles l'auteur cite celles de MM. Boutroux et Bergson, sont affectées de cette sorte de défiance demi-sceptique à l'égard d'un vrai immuable; et le criticisme même de Kant paraît un dogmatisme intransigeant à côté de cette fuite héraclitéenne des choses qui s'étend par degré à tout le champ de la connaissance. A cette difficulté, M. Weber ne veut pas se flatter d'apporter une solution : il croit qu'en considérant l'évolutionisme comme intérieur, on peut essayer de retrouver une immutabilité et par conséquent une vérité dans la nature de l'esprit qui se manifeste, et dans les principes rationnels qui dominent ce devenir en le constituant à l'état de connaissance et de pensée. Cependant, on peut douter si ces lois de la pensée, à leur tour, ne sont pas mobiles, et si nous n'aboutissons pas ainsi à un cercle vicieux qui ne laisse subsister que la réalité pure d'un esprit où rien n'est fixe qu'une liberté absolue et indéfinie.

La discussion qu'a provoquée cette lecture a été fort intéressante. M. Bergson a contesté fortement, en ce qui concerne la doctrine de M. Boutroux et la sienne propre, qu'ils fussent évolutionnistes. Son idée de la discontinuité fondamentale des choses s'oppose au développement continu et non créateur qui caractérise l'évolution non seulement chez ses fondateurs, mais jusque dans ses applications courantes. (C'est même cette continuité qui a été l'un de ses grands éléments de succès, en divisant à l'infini des difficultés qu'on a dès lors naïvement oubliées). M. Bergson proteste aussi contre la qualification de scepticisme, et montre comment la métaphysique progresse en élargissant son point de vue, ce qui, loin d'exclure une vérité fixe, en suppose au contraire l'existence. — Ce que la modestie de M. Bergson ne lui a pas permis d'ajouter, c'est que la grande popularité philosophique de ses

1. Ce ne sont pas les termes employés par M. Bergson, mais je crois pouvoir m'en servir pour résumer sa pensée.

idées les a quelque peu déformées, comme il arrive toujours, et que beaucoup de ceux qui se présentent comme ses disciples en usent activement au profit du scepticisme. S'il les renie, on ne saurait l'en rendre responsable.

L'ordre du jour appelle ensuite un projet que j'avais demandé à soumettre au Congrès : « Sur l'amélioration et la fixation du langage philosophique ». J'ai brièvement exposé les inconvénients qui résultent des équivoques de notre vocabulaire et dont les discussions précédentes ne fournissaient que trop d'exemples; j'ai essayé de montrer comment cette absence de langage bien déterminé paralyse partiellement l'action sociale de la philosophie et l'empêche de remplir deux fonctions qui seraient essentielles : l'une, d'être entre les sciences un organe de communication et de coordination; l'autre, de donner à l'éducation morale les bases d'une conduite rationnelle. Ce n'est pas là, comme se plaisent à le dire ses adversaires, une incapacité de nature; c'est une faiblesse accidentelle à laquelle on peut remédier par l'entente et le travail collectif. Les philosophes n'ont qu'à remarquer et à formuler davantage les points sur lesquels ils sont d'accord, au lieu de se complaire exclusivement, par une sorte d'égoïsme aristocratique, dans la discussion des problèmes controversés. J'ai montré par quelques exemples comment cette entente était possible, et j'ai conclu en proposant la fondation d'une société française de philosophie, ayant pour objet principal de perfectionner en ce sens le langage philosophique et de se tenir en relations, en vue d'une unification ultérieure et plus générale, avec les sociétés analogues dont j'invitais nos confrères étrangers à provoquer la constitution, s'ils pensaient de même.

M. Ivanovski, professeur à l'Université de Moscou, avait précisément composé un mémoire dans un sens analogue. Il a donné lecture des thèses qui le résumaient : il y montre historiquement qu'elles sont les sources du langage philosophique, comment il en est venu à l'obscurité et à la confusion actuelles par la quadruple action diversifiante des idiomes, des époques, des écoles et des penseurs, qu'aucun principe d'assimilation ne venait jusqu'ici compenser. Il indique comment on pourrait sortir de cet état par l'étude comparatives des mots les plus analogues dans les langues russe, allemande, française, anglaise, italienne, et construire des vocabulaires comparés qui prépareraient une simplification ultérieure. Il termine en exprimant l'espoir que la Société psychologique de Moscou entreprendra cette tâche.

M. Hémon critique également l'obscurité et l'indétermination du langage philosophique. Il développe surtout les inconvénients pédagogiques de cette indermination, les avantages qu'elle donne au savoir-faire dans les discussions verbales. Il a souvent constaté combien cet état de choses rendrait la masse des élèves impénétrable à de solides notions philosophiques ; il serait disposé à y porter remède par l'adoption d'un double langage, très technique pour les ouvrages et les discussions entre savants, et ne différant en rien, au contraire, du langage

courant pour la vulgarisation et pour l'enseignement élémentaire. Il s'associe au projet de fondation d'une société pour la fixation de ce langage.

M. Couturat juge le travail proposé insuffisant, et pense que l'unification du langage doit se faire d'en haut par l'adoption d'une langue scientifique universelle qui ne s'imposerait pas, bien entendu, à la philosophie en train de se faire (nous sommes tous d'accord là-dessus), mais qui servirait à marquer les positions acquises et à répondre aux desiderata pédagogiques. Il rappelle que les Académies de toute l'Europe viennent de former enfin la fédération jadis rêvée par Leibniz, et qu'on peut attendre d'elles la proposition d'une langue universelle.

MM. Ivanovski, Hémon et moi lui avons répondu chacun en ce qui nous concernait. Il n'y a rien de contradictoire entre les deux projets : on peut seulement craindre que l'action des corps officiels, sur ce point, ne soit bien lente. Aussi, comme il s'organise en ce moment un comité formé des délégués des congrès en vue d'étudier cette question et ne pas la laisser oublier des autorités, je propose au Congrès de s'y faire représenter par M. Couturat. Ces propositions sont mises aux voix, et l'on décide à l'unanimité, d'une part d'approuver la fondation d'une société philosophique *ut supra* ; de l'autre, de déléguer M. Couturat au comité de la langue universelle.

VI

Tout le monde a été d'accord que la séance générale de morale par laquelle s'est clos le congrès, en avait été la plus intéressante.

M[lle] Baertschi, secrétaire, a lu d'abord un mémoire de M. Bargy qui résumait le mouvement des sociétés éthiques en Amérique, et qui donnait en partculier des détails typiques et pittoresques sur la *Society for Ethical Culture* fondée par M. Adler à New-York. « Notre seule croyance fondamentale, dit M. Bargy, est la foi au bien. Ce *credo*, on l'affirme en le réalisant. Nous ne développons qu'une chose : la volonté commune de pratiquer ce que tout le monde professe. Nous tentons de concentrer sur la vie morale l'enthousiasme et le caractère rituel qui étaient autrefois propres à la religion. Des réunions régulières comme des offices ont lieu le dimanche. Les fleurs, la musique, en font par degrés un besoin des sens. La Société de New-York a même obtenu le droit de marier. Quant aux œuvres matérielles, elles ont toujours le double caractère d'actualité (logements ouvriers, action politique et sociale, intervention même dans les grèves) et de personnalité (culture des qualités individuelles, développement de l'idée de beauté et du travail créateur chez les enfants).

M. Paul Desjardins raconte brièvement l'histoire de l'*Union pour l'action morale*. Fondée en 1891 par quelques amis, parmi lesquels Lagneau, elle s'est aussitôt trouvée d'accord avec des initiatives qu'elle

ne soupçonnait pas. Sa première action a été la fondation d'un bulletin, d'abord simple communication de pièces et de documents, mais qui s'est élargi spontanément, sans plan préconçu, par une croissance vivante. La Société, qui a débuté par quinze adhérents, en compte aujourd'hui près de 1500, dont la plupart dans l'enseignement primaire.

On est parti du principe que la réforme morale ne se fait pas en remaniant les lois, mais par le travail de l'esprit sur lui-même. Le Bulletin et la Société sont des points d'appui pour les velléités de conversion que peuvent éprouver des âmes isolées. Beaucoup de forces se perdent s'il n'y a pas une Église : la morale a besoin d'une organisation simple, minime, mais pratique. Pas de symbole ni de *credo*; seulement une disposition commune, dont la « liberté d'esprit » sera le trait essentiel. Cela semble peu, mais ceux qui savent quelle difficulté sociale présente sa réalisation comprendront que c'est là un programme immense. Rapeller des principes dont le manque s'est fait cruellement sentir ; créer des habitudes d'esprit critique, réagir contre l'esprit de parti, les affirmations aveugles, le règne des mots ; ne pas tracer de voies nouvelles, mais frayer les bons sentiers, telle est l'œuvre que s'est proposée l'Union.

M. Buisson prend la parole sur les deux communications précédentes. L'entreprise de M. Adler n'est pas isolée. C'est une centième secte de protestantisme à côté de quatre-vingt-dix-neuf autres. Toutes ses caractéristiques, culte rationaliste, actualité, personnalité, appartiennent à toutes les sociétés américaines : on peut le voir en visitant l'exposition scolaire des États-Unis. — Cependant, objecte M. Darlu, qui préside, n'est ce pas le contraire d'une religion, puisqu'au contraire elle veut se substituer à l'idée religieuse en donnant toutes ses formes et ses effets à l'idée morale? — Sans doute, répond M. Buisson; mais une foule de religions en arrivent là en Amérique. Ce n'en est que la forme la plus émancipée. En Europe, le mouvement est beaucoup plus intéressant à cause de l'opposition nette qui se produit : les sociétés éthiques ayant en face d'elles, non une multiplicité de religions indéfiniment et graduellement libéralisées, mais des Églises conservatrices, à principes très arrêtés, elles sont obligées de prendre à leur égard une attitude militante, anti-théologique, rationaliste, et de constituer une morale *laïque*. Serait-il possible, serait-il souhaitable de grouper tous ces efforts en une fédération générale, une sorte d'Église morale universelle? La question est soumise au congrès.

M. l'abbé Clamadieu proteste contre cette opposition de la morale et de la religion. Les croyances religieuses ne divisent pas les hommes. Il n'y a qu'une seule morale, celle du bien, et la religion n'est essentiellement rien d'autre que cette morale.

Je crois à la morale en dehors de toute religion, dit M. Rauh; mais il faut préciser. Qu'est-ce que cette vertu, ce bien, ce devoir? Il serait oiseux d'essayer d'unir les hommes sur de vagues croyances. Quels

sont nos devoirs dans la société? nos opinions sur l'organisation juste du travail, de la propriété? On ne peut s'unir et travailler ensemble que si l'on a la même pensée sur ces questions vitales. — On ne peut aborder le peuple qu'avec des questions matérielles : le travail, le pain, la liberté. Il ne s'agit pas de lui faire des discours et des exhortations sur le progrès moral. Le peuple se défie que nous le leurrions, que nous ne cherchions à l'enlever au ciel pour lui faire oublier les misères de la terre. Il est triste d'entendre parler du bien et de la vertu comme si nous n'avions plus de questions brutales à résoudre. Si l'on veut être franc, on se séparera sans doute, on sera moins nombreux, on ne fondera pas d'Église morale universelle, mais on exercera une action réelle. Nous vivons dans l'état de guerre : il faut l'adoucir; mais c'est l'aggraver que de le cacher.

S'il est possible de constituer une église nouvelle, conclut M. Darlu, c'est une question de fait, et que nous devons étudier. La question est à réserver et à inscrire au programme d'un nouveau congrès.

Mlle Baertschi expose la nature et le fonctionnement des *Universités populaires*, auxquelles elle a pris une grande part, car elle a participé à l'organisation et aux conférences de huit groupements dans Paris et de trois dans la banlieue. Les fondateurs ont trouvé dans le peuple un ardent désir de s'instruire et de se développer; on ne peut dire encore qu'on ait obtenu des résultats. Il n'y a pas à s'en décourager, puisque presque toutes ces institutions datent à peine d'un an; on peut seulement marquer les écueils et les points difficiles.

Obtient-on un rapprochement de classes, ce qui était un des buts essentiels? Mal. Il y a beaucoup de défiance dans le peuple et M. Rauh a raison dans ses critiques. On nous accuse d'être venus là pour nous amuser. On se défie des politiciens qui préparent leur élection. (Les femmes sont mieux accueillies pour cette raison.) « Il y a tout de même de bons bourgeois. » Voilà à peu près le maximum de l'effet obtenu.

L'action sociale est faible, mais en progrès. Elle gagne surtout quand l'Université populaire peut s'associer avec des sociétés coopératives, comme à Grenelle, Choisy, Billancourt.

Les conférences se font trop au hasard. Ni adaptation au milieu, ni continuité. Les conférenciers ne se connaissent ni ne s'entendent. Chacun, sollicité par les organisateurs, vient parler de n'importe quoi. Or, la simple contradiction des idées émises par eux ne suffit pas à éveiller l'esprit critique [1]. En fait, cela ne crée que confusion et même mépris. Les auditeurs se rejettent alors sur les doctrines toutes faites, ou aboutissent à dire entre eux : « C'est joli d'entendre parler, mais tout ça, au fond, c'est de la blague. »

Enfin l'action morale est nulle, au moins dans Paris. Les ouvriers

1. Remarquable analogie avec les considérations qui ont été émises à la première séance sur l'enseignement de l'histoire des systèmes.

y viennent, au milieu d'un public d'ailleurs panaché; ils ne s'y intéressent pas de cœur et ne font pas corps. Seuls, quelques groupements de banlieue ont acquis cette homogénéité, parce que les ouvriers y ont toute l'initiative.

J'ai l'air très pessimiste, conclut Mlle Baertschi, je crois pourtant qu'on peut améliorer cet état de choses. Ce qui manque à ces sociétés, c'est un *esprit* individuel. Peu importe comment il se constituera dans chacune d'elles; il peut être varié, pourvu qu'il se forme. Il existe déjà un peu à Nanterre, beaucoup à Montreuil, dont le groupe a été fondé et dirigé exclusivement par des ouvriers. Donc, point de grandes entreprises, point de palais du Peuple; mais effacement de l'intellectuel devant l'ouvrier qui doit choisir pour lui-même ses conférences, et diriger son éducation suivant ses besoins.

Nous passons à un autre ordre d'idées avec le spirituel petit discours de Mrs Russell, sur l'éducation des jeunes filles, qu'elle lit en anglais et que traduit à mesure M. Halévy. A vrai dire, je crois que ses observations sont moins applicables en France qu'en Angleterre. La famille n'est guère ici, comme le dit Mrs Russell et comme la peignent en effet si souvent les romanciers anglais, qu' « un instrument à écraser toutes les individualités, sauf celle du père de famille ». Il est certain pourtant que nous souffrons aussi de l'éducation qui consiste à former des femmes d'agrément, et non des caractères et des intelligences, capables de comprendre leur rôle dans la société totale, et de le jouer. — Les femmes de condition moyenne, dit justement Mrs Russell, ont moins de travail qu'autrefois dans leur maison; elles ne font plus le pain, elles ne filent ni ne tissent : autant de liberté qu'elles peuvent employer à un développement moral et à l'éducation de leur personnalité.

La scène change encore après les vifs applaudissements qui suivent cette communication. C'est M. G. Moch, ancien officier d'artillerie et l'un des promoteurs de la *Paix par le droit*, qui vient proposer au Congrès une résolution pouvant contribuer « à éteindre le feu qui couve en Europe. » On ne peut rêver d'un désarmement collectif tant qu'on n'aura pas modifié l'esprit public, diminué les craintes que s'inspirent les nations, créé la confiance. Pour cela trois moyens peuvent être mis en œuvre. Les deux premiers sont lents : ce sont la progagande par la presse et la réforme de l'enseignement, où l'on apprend actuellement l'histoire de la façon la plus propre à attirer les haines. Le troisième est rapide : c'est l'arbitrage international. Contrairement aux préjugés et aux plaisanteries faciles contre la conférence de La Haye, M. Moch fait voir par des chiffres et des faits quels progrès a réalisés depuis vingt ans le système arbitral, quels résultats considérables il a déjà donnés, et comment le tribunal institué à La Haye est encombré d'affaires qu'il résoudra juridiquement, au lieu de les laisser traîner et peut-être s'envenimer. Il propose en terminant d'adopter un vœu par lequel le Congrès, considérant que

le maintien de la paix générale et la réduction des armements est l'idéal auquel doivent tendre les rapports internationaux, souhaiterait que les nations non représentées à la conférence de la Haye fussent invitées à y adhérer, que toutes les puissances civilisées établissent entre elles des traités d'arbitrage permanent, et qu'on s'appliquât, dans les écoles de tous degrés et de tous pays « à affranchir les enfants des préjugés historiques qui peuvent développer en eux un esprit de chauvinisme aggressif. »

M. Darlu déclare approuver complètement, en son nom personnel, les idées de M. Moch. Mais il ne croit pas qu'il soit dans le caractère du Congrès de mettre aux voix un vœu ayant un caractère si pratique et si politique. M. Boutroux appuie cette manière de voir. M. Vassilief, tout en s'y associant, estime également qu'à cette œuvre, nous devons plutôt travailler indirectement par nos relations personnelles avec les étrangers et par celles de nos sociétés savantes. — M. Padoa pense au contraire que puisqu'on nous accuse si souvent de vivre en dehors du monde réel, nous devons prouver la valeur de la philosophie en aboutissant à des résultats : l'adoption de ce vote en serait un. M. Gaston Moch parle de nouveau dans le même sens, et l'auditoire paraît assez disposé à entrer dans ses vues. Mais M. Boutroux clôt la discussion en s'opposant expressément, en qualité de président général du Congrès, à ce que la proposition soit mise aux voix.

M. Jagadisha Chatterji, professeur au collège hindou de Bénarès, nous ramène à des sujets moins brûlants. Debout dans son costume original de soie blanche, il parle en anglais, rapidement, souvent avec une nuance d'inspiration, et M. Halévy lui sert aussi d'interprète. Il a déjà fait à la section d'histoire une conférence très curieuse sur les idées directrices générales de la philosophie hindoue. Son sujet actuel est « Moral training in Indian philosophy ». La philosophie hindoue, a dit Max Müller, est de la morale au commencement, de la morale au milieu, de la morale à la fin. Élever l'homme au plus haut degré de sa nature, dépasser la souffrance, qui est la donnée première de la philosophie, par la connaissance, qui en est la fin, telle est la voie. Elle est donc essentiellement un entraînement moral, dont voici les principes :

Le monde est constitué par une série de phénomènes réunis en un tout par la causalité. Il est la chose qui change et qui se meut. Nous sommes tous de petits tourbillons dans ce flux immense, dont la loi est le *Karma*.

Tous ces phénomènes sont liés extérieurement par la causalité parce qu'ils sont au fond la manifestation d'un principe unique, que les uns appellent Brahma et les autres Nirvana.

Le développement de cet être se fait par une série d'incarnations cycliques. Le monde actuel a eu un commencement, il aura une fin; mais il n'y a ni création ni anéantissement.

Le principe d'individuation est l'oubli de soi-même par l'Être. C'est

la création du phénomène. Aussitôt produit, l'individu tend à revenir à cet Être en recouvrant la mémoire.

Le but de la vie morale est de se dépouiller un à un des voiles qui constituent l'individualité. Le progrès est l'illumination de plus en plus complète en nous du principe premier. Un jour viendra pour chacun où il recouvrera cette identité.

Connaissant les lois de ce développement, nous pouvons l'accélérer en nous, comme on accélère par la culture le développement d'une plante qui croîtrait d'ailleurs sans cela.

Est bonne toute action qui développe cette lumière interne; mauvais, tout ce qui l'obscurcit. Il n'y a rien dans la morale qui soit agréable ou désagréable à des dieux.

Ce n'est pas ici le lieu d'indiquer le détail de ces exercices, ajoute l'orateur. Quand on est au bout on peut dire : *Je suis cela*. C'est le mot du Vedanta et le résumé de toute notre philosophie morale. Cette réalisation de l'Être en soi dépasse la connaissance logique : elle est l'intuition directe de ce qui est.

Cette exposition, attentivement écoutée, vivement applaudie, termine la série des communications. M. Boutroux, qui prend la présidence, donne lecture de la liste des membres du comité, divisés par langues, qui seront chargés de l'organisation du prochain Congrès. On décide de s'en rapporter à ce comité pour la fixation de la date et du lieu de cette réunion : l'Italie paraît cependant obtenir une certaine préférence. M. Paul Tannery, appuyé par M. Vassilief, propose de scinder la troisième section, un peu trop composite, et de la diviser en *Théorie de la connaissance scientifique*, et en *Histoire philosophique des sciences*. Cette mesure permettrait peut-être de rattacher au Congrès de philosophie celui d'histoire des sciences, qu'une organisation défectueuse avait subordonné cette année à celui d'histoire comparée.

M. Gourd remercie le comité d'organisation et rappelle que la sympathie développée dans une telle réunion, les relations ultérieures que nous en conserverons, tout cela peut être et sera sûrement un contrepoids aux luttes malheureuses qui vivent encore entre nations. — Des remerciements unanimes et chaleureux sont également votés à M. Xavier Léon, le créateur et le dévoué secrétaire général du Congrès, à MM. Couturat et Halévy, qui se sont si activement consacrés à sa réussite.

M. Boutroux prend enfin la parole pour une dernière allocution. Il marque d'abord les parties les plus vivantes de la philosophie : la morale d'une part; de l'autre, la logique des sciences, le puissant effort de critique actuellement dirigé sur leurs principes. Il s'est manifesté parmi nous certaines divergences d'opinion; nous ne devons pas nous en émouvoir : ou la philosophie n'est rien, ou elle est avant tout l'expression de la liberté pleine et entière de l'intelligence. S'il

est une recherche qui ne vise aucune fin, aucun but fixé d'avance, sinon la vérité, c'est la philosophie. La contradiction est nécessaire à son progrès : elle constitue un appel à la réflexion, elle nous avertit que notre pensée est imparfaite, elle nous force à agrandir notre conscience jusqu'à ce qu'elle s'accorde avec la conscience de l'humanité. Il y a plus : sous ces divergences, une certaine unité de vues s'est déjà manifestée, plus grande qu'on ne le croit. C'est d'abord l'union aussi intime que possible de la philosophie avec la science. Quel est celui d'entre nous qui n'admette pas pour règle fondamentale de partir de la vérité d'expérience et de ne la traiter que d'après les principes de la raison? De plus, nous sommes d'accord que la philosophie ne s'épuise pas dans la science, mais qu'elle la complète. Le caractère de certitude et d'universalité des sciences doit se réfléchir dans la philosophie, mais pour s'étendre à de nouveaux objets. Nous pouvons encore être unanimes sur cette vérité que si la connaissance scientifique est une forme de la réalité, la vie, la volonté, la religion en sont une autre. Une philosophie de l'action, encore indécise, est du moins reconnue pour légitime et nécessaire. Sur les conclusions qu'elle formulera, nous ne pouvons rien affirmer; sinon que le rapport de la philosophie de la science à la philosophie de l'action ne restera pas une énigme insoluble : pour le moment il faut dire encore *ignoramus*, et laisser par conséquent libre jeu à toutes les opinions; mais comme le disait récemment un philosophe, il serait coupable de dire *Ignorabimus*.

Cette entente actuelle est le gage d'une entente toujours plus grande par le commerce des intelligences et des cœurs. Par là se réalisera un accord qui ne sera pas l'effacement des personnalités, comme si la philosophie devait se réduire à la connaissance logique des principes premiers des sciences, mais « une harmonie riche et pleine, où l'esprit se développera dans la vie et la liberté. »

Les lecteurs de ce compte rendu déjà si long me permettront-ils d'y ajouter une impression que je n'ai pas été le seul à éprouver? Les accords philosophiques cités par M. Boutroux, et qui ont été soulignés par des applaudissements unanimes, sont les plus intéressants pour des philosophes, parce qu'ils répondent à des questions où récemment encore la discussion était active : il en est d'autres, bien plus nombreux, qu'il n'a pas cru nécessaire de relever, parce qu'ils sont déjà plus anciens et qu'ils forment précisément les assises profondes sur lesquelles nous venons de construire un étage de plus. — Et malgré cela, nous ne pouvons pas nous dissimuler qu'il se produit simultanément un courant de scepticisme dont la force n'est pas négligeable. Il a des sources multiples; non pas des sources, à vrai dire, car ce scepticisme préexiste plutôt, à la manière d'une disposition d'esprit qui va chercher des aliments où elle en trouve. Elle puise donc en partie dans la doctrine anglaise de l'inconnais-

sable, dans celle du devenir infini et universel, comme le montrait M. Weber, dans les idées de qualité pure et de libre arbitre absolu dont elle mélange intimement le caractère extra-logique au système des connaissances scientifiques; et comme pour cela il faut renoncer à l'œuvre baconienne, leibnizienne, kantienne, qui a eu précisément pour caractère de séparer l'intelligible et de le constituer à part, grâce à des conventions appropriées, les sceptiques insistent fortement sur le caractère artificiel de ce départ, et s'efforcent de le présenter comme une sorte de faiblesse et d'erreur. La critique si forte que les savants exercent eux-mêmes sur les principes de leur science est utilisée par eux dans toute l'étendue de ses négations, et sans tenir compte de ce fait, clair pour les initiateurs, oublié par les disciples, que cette critique n'a pour raison d'être dernière qu'une reconstruction plus consciente, plus solide et plus épurée de la science elle-même. Sous prétexte de ramener la pensée à la réalité — comme si la pensée à cet égard n'en était pas justement l'inverse! — ils la ruinent en la refoulant dans l'indivision première de son objet; et dès lors ils peuvent établir aisément, dans l'espace laissé vide, les fondements d'une croyance fidéiste qui se soutient par un acte de bon plaisir contre lequel rien ne saurait valoir. — En rapprochant ce scepticisme, et le grand travail de logique et d'épistémologie sur lequel il s'est greffé, du développement si vivace que prennent aujourd'hui les doctrines morales; en constatant d'autre part combien la métaphysique proprement dite est délaissée (car sauf l'exposé matérialiste de M. Bonnier, il n'a été question que de psychologie pure et de logique, à la soi-disant séance générale de métaphysique), ne semble-t-il pas qu'il y ait une ressemblance frappante entre notre époque et celle qui a précédé le christianisme? Encore n'avons-nous pas eu dans notre congrès l'écho du mouvement occultiste et surnaturaliste, qui complète cette ressemblance, et qui s'est fait sentir à celui d'histoire des sciences et à celui de psychologie. C'est la fin d'une période et le puissant μῖγμα qui prépare l'éclosion d'une idée nouvelle. Le rôle du rationaliste, en pareil cas, semble être de maintenir fermement les positions acquises, et d'apporter ainsi à cette idée, sans qu'il soit besoin d'un moyen âge, l'héritage intégral de la vérité déjà construite par les hommes. Le christianisme n'aboutit qu'après quinze siècles à la réforme, qui était pour lui cette synthèse, et qui, si tardive, a été incomplète. Je crois que l'activité des communications intellectuelles et l'esprit de stabilité progressante qui s'est marqué dans ce congrès peuvent nous faire espérer de moindres reflux dans l'avenir.

André Lalande.

LE

IV[e] CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

Le quatrième Congrès international de psychologie s'est ouvert le 20 août à Paris, au palais des Congrès, sous la présidence de M. le professeur Ribot, assisté de M. Ch. Richet vice-président, et de M. Pierre Janet, secrétaire général.

M. Ribot a prononcé le discours d'ouverture [1]. Après avoir fait un rapide historique de trois premiers Congrès, il a exposé les quelques modifications qui ont été faites par la Comité à l'organisation des travaux. Le Congrès a été divisé en sept sections : (I, *Psychologie dans ses rapports avec l'anatomie et la physiologie. II, Psychologie introspective dans ses rapports avec la philosophie. III, Psychologie expérimentale et psycho-physique. IV, Psychologie pathologique et psychiatrie. V, Psychologie de l'hypnotisme, de la suggestion et questions connexes. VI, Psychologie sociale et criminelle. VII, Psychologie animale et comparée, anthropologie, ethnologie*); à Munich, il n'y en avait que quatre. Puis il a paru utile d'instituer des présidents de section [2]. En confiant à des hommes d'une compétence reconnue le soin d'organiser la partie du Congrès qui répondait le mieux à leurs goûts et à leurs travaux habituels, on était fondé à espérer que les communications seraient plus nombreuses et les discussions cependant mieux réglées que si le bureau avait dû à lui seul assumer toute la charge de la direction scientifique du Congrès.

M. Ribot a esquissé alors à grands traits un tableau d'ensemble du travail psychologique accompli depuis 1896. Ce qui frappe tout d'abord c'est l'abondance extrême des travaux en certaines provinces de la psychologie et leur pénurie relative en quelques autres. Les recherches sur l'anatomie et la physiologie du système nerveux se sont multipliées et quelques-uns des travaux qui ont été publiés en ce domaine ont une haute importance, mais si ces disciplines sont les indispensables auxiliaires des sciences psychologiques, elles demeurent cepen-

1. Il a été publié dans la *Revue scientifique*, n° du 22 septembre 1900, 4[e] série, t. XIV, p. 353-356. Les séances générales ont été présidées par MM. Ebbinghaus, Flournoy, Münsterberg, Myers, Sergi, le prince Tarchanof, T. Ladd.

2. MM. Mathias Duval, Séailles, Binet, Magnan, Bernheim, Tarde et Y. Delage.

dant des auxiliaires. « Tant que les phénomènes nerveux n'ont pas été traduits en termes de conscience, il n'y a pas de psychologie ». Les psychologues cependant ne se sont pas soustraits à la tâche qui leur incombait de construire d'après les conceptions nouvelles sur les neurones le mécanisme psycho-physiologique. Les études sur les sensations et surtout sur tel ou tel groupe particulier de sensations sont de beaucoup les mieux partagées; les recherches qui s'y rapportent et celles qui ont pour objet les mouvements tendent d'ailleurs de plus en plus à former sous le nom de psychophysique une province distincte, caractérisée par sa matière, ses méthodes, l'emploi de l'expérimentation et de la mesure. Pour la mémoire et l'association des idées, on n'a guère fait que marcher dans la voie précédemment ouverte. Les travaux sur l'attention se sont multipliés et ont pris chaque jour une importance plus grande. L'étude expérimentale des émotions et les enquêtes par questionnaire sur les diverses formes de la vie affective ont gagné la faveur d'un nombre toujours croissant de psychologues.

Mais au nombre des questions délaissées se placent au premier rang celles qui ont trait au jugement, au raisonnement, à l'imagination créatrice; la raison principale en est peut-être que ces phénomènes psychiques sont, jusqu'ici, inacessibles à l'expérimentation. L'anthropologie, l'ethnographie, la linguistique, l'histoire fournissent cependant des instruments de haute valeur pour les étudier objectivement. Il importe de signaler par contre l'extension toujours plus grande des recherches sur le caractère et ses variétés, sur la psychologie de l'enfant, qui vise de plus en plus à devenir une étude embryologique et génétique de l'esprit humain, sur la psychologie individuelle.

Les travaux se sont également multipliés dans le domaine de la psychologie morbide, où il faut relever spécialement les recherches sur les aphasies, les aboulies, les amnésies et paramnésies, etc., et dans celui de la psychologie du sommeil et de l'hypnotisme. La tendance est à noter de faire la part toujours plus grande à l'étude de ces phénomènes supra-normaux qui constitue la partie aventureuse, mais non la moins séduisante, de la psychologie expérimentale. Il faut remarquer enfin l'importance croissante que prennent les travaux relatifs à la psychologie sociale (l'interpsychologie, comme l'appelle M. Tarde).

M. Ribot, en terminant, a attiré l'attention des membres du Congrès sur le nombre qui s'accroît sans cesse des publications qui se rapportent aux divers départements de la psychologie. La quantité même des travaux devient presque un obstacle au progrès des études; il est devenu impossible de se tenir au courant. Le seul remède à cette situation serait la confection de monographies fréquentes, nombreuses, soigneusement étudiées. Ces synthèses partielles feraient équilibre à la dispersion des analyses.

La parole a alors été donnée à M. le professeur Ebbinghaus (de

Breslau), qui a tracé un parallèle entre l'*état de la psychologie à l'heure présente et son état il y a cent ans*. Il a fait porter tout d'abord sa comparaison sur les organes, si j'ose dire, dont disposait alors et dont dispose aujourd'hui la psychologie, livres, revues, journaux, sociétés. Puis il a comparé les conceptions du siècle passé et celles de cette fin de siècle sur quelques points essentiels où les progrès de la science psychologique semblent les plus marqués et plus sûrs : méthodes, qui admettent maintenant l'expérimentation et le calcul, rapports du cerveau et de l'activité mentale, étude analytique et physiologique des sensations, déterminations des lois psychologiques. Il a défini enfin les caractères généraux qui marquent la psychologie moderne : subordonnée jadis à des intérêts pratiques ou réduite à l'état de discipline auxiliaire d'autres sciences (théorie de la connaissance, morale, politique, métaphysique générale, etc.), elle est devenue autonome. Elle a cessé de se laisser guider par des analogies mécaniques ou physico-chimiques (telles que l'inertie, l'attraction, la synthèse chimique) qui semblaient fort naturelles en un temps où la science de la vie naissait à peine, et ne cherche plus que dans le domaine biologique des parallèles aux lois qui régissent les faits de conscience. Enfin elle est devenue internationale : les psychologues de tous les pays collaborent à une œuvre commune et dont les Congrès sont la vivante expression. Il a conclu par le mot de Galilée : *De subjecto vetustissimo novissimam promovemus scientiam*.

Le Congrès comptait 476 membres, il a été annoncé 156 communications, dont environ 110 ont été faites. Le Congrès a siégé jusqu'au samedi 25 août; les après midi ont été consacrés à des séances générales, les matinées à des séances de section.

Nous avons adopté pour la classification des communications l'ordre que nous avons suivi dans le compte-rendu du Congrès de Munich, de façon à permettre une comparaison plus facile entre les travaux des deux Congrès; nous avons mentionné ici celles qui nous ont paru les plus importantes et les plus caractéristiques; on voudra bien excuser nos omissions, dont quelques-unes à coup sûr sont involontaires ou injustifiées.

I. Anatomie et physiologie cérébrales et nerveuses dans leurs rapports avec la psychologie.

1° Prof. P. Heger et Dr J. Demoor. — *Contribution à la physiologie de l'écorce cérébrale.*

Les expériences de Heger et de Demoor leur ont permis d'établir que les neurones, et en particulier les neurones corticaux, ne sont pas le siège de mouvements amiboïdes, mais qu'ils réagissent aux excitations par une contraction de leur substance fondamentale. Les prolongements dendritiques et cylindraxiles de ces neurones portent des appendices de forme variable qui interviennent dans l'association des éléments

nerveux. A l'état de repos, ils ne revêtent jamais l'aspect moniliforme; ils affectent au contraire cette apparence sous l'action de la morphine, de l'hydrate de chloral, de l'éther ou du chloroforme; le même phénomène s'observe chez les animaux fatigués ou soumis à une excitation électrique trop prolongée, dans les cas d'inanition et d'empoisonnement, chez les animaux hibernants pendant leur sommeil d'hiver, chez des animaux enfin en proie à l'effarement et à la terreur au moment où on les a sacrifiés. L'état moniliforme, qui d'ailleurs n'est que transitoire (lorsque l'irritation a cessé d'agir, la neurone récupère sa forme normale) révèle que la cellule a été soumise à une excitation intense et qu'elle y a répondu comme toute cellule par une contraction protoplasmique. Lorsque l'excitation est faible et régulièrement progressive, l'état moniliforme ne se produit pas. Cette plasticité de la cellule nerveuse rend compte de diverses expériences faites sur le cerveau, qui viennent d'ailleurs en apporter des preuves nouvelles; elle explique notamment que la rapidité de la myélinisation dépende de la mise en jeu de l'activité des cellules, que l'activité des neurones soit indispensable au complet développement de leurs arborisations, que les phases d'activité ou de repos de la cellule soient caractérisées par la consommation ou l'accumulation de la substance chromatique. La conséquence, de haute importance au point de vue psychique, qu'il faut tirer de cette plasticité et de cette variabilité du neurone, c'est que dans sa structure et son fonctionnement il n'est pas exclusivement dominé par l'hérédité, mais qu'il depend dans une large mesure, à ce double point de vue, de la nature, de l'intensité et de la forme des excitations auxquelles il est soumis. Il est vraisemblable que pendant l'état moniliforme le neurone est insensible, comme le protoplasma pendant la durée de la phase de contraction. On comprend que cette insensibilité temporaire de la cellule, jointe aux changements morphologiques qui résultent de sa plasticité, modifie sans cesse les conditions de perméabilité de l'écorce cérébrale aux excitations périphériques. La complexité des phénomènes psychiques et la variété des combinaisons mentales deviennent ainsi plus aisée à comprendre. Heger et Demooor assimilent à un phénomène réflexe les réactions de l'écorce cérébrale; tous les territoires sensitifs ou sensoriels sont en même temps moteurs. La réaction de ces centres sensitivo-moteurs aux irritants a pour corrélatifs psychiques les sensations et les images particulières; les idées complexes et générales supposent l'entrée en jeu des centres d'association, centres reflexes, eux aussi, dont le fonctionnement a son point de départ dans l'excitation des centres sensitivo-moteurs. Par des expériences faites sur le chien, Demoor pense avoir nettement mis en lumière le rôle de ces centres d'association; ses conclusions corroborent dans les grandes lignes celles de Flechsig [1].

1. La communication a été faite par M. Demoor en une séance générale, au cours d'une véritable conférence sur les fonctions de l'écorce, conférence qu'il

2° Mlle Stefanowska a démontré que les appendices piriformes qui recouvrent toute la surface des dendrites demeurent *étalés* chez les animaux qui sont plongés soit dans le sommeil naturel, soit dans le sommeil anesthésique inoffensif comme chez les animaux éveillés. Ces appendices ne disparaissent que chez les animaux soumis à une éthérisation violente et prolongée. Il semble donc que dans les conditions physiologiques normales, ils persistent sur les dendrites. Il n'est pas impossible cependant de supposer que même dans ces conditions ils soient doués d'une certaine mobilité et que par des oscillations imperceptibles ils fassent varier les contacts entre les neurones et exercent ainsi une influence sur le passage de l'influx nerveux. Mais les preuves expérimentales manquent. Mlle St. considère les perles ou varicosités qu'on observe souvent sur les prolongements des cellules nerveuses comme des formations pathologiques; leur existence ne saurait donc constituer une preuve de l'amiboïsme de ces cellules; elle en attribue l'origine à des troubles de nutrition; ces varicosités apparaissent dans l'intoxication par l'éther chez les animaux qui ont succombé à l'asphyxie, à la décapitation et à la strangulation, et aussi dans le cerveau électrisé directement. Mlle St. n'a observé aucune espèce de rétraction des dendrites chargés de perles; leur parcours reste invariable malgré cette altération.

3° M. le Dr O. Vogt a cherché à montrer que les conceptions anatomiques de Flechsig étaient sujettes à de nombreuses critiques et à établir qu'en conséquence les théories psychologiques qu'il a édifiées sur cette base reposent sur un fondement très fragile et presque ruineux. Il estime d'ailleurs que la notion des centres spéciaux d'association, fût-elle de tous points exacte, nous n'en serions pas mieux renseignés sur le fonctionnement de l'esprit. Dans l'état actuel de la science, la connaissance de la topographie cérébrale ne peut jeter sur les phénomènes psychologiques ou les lois de leur groupement aucune lumière. Un jour peu-être viendra où la connaissance de l'anatomie du système nerveux pourra rendre à la psychologie des services analogues à ceux qu'elle rend déjà au neuropathologiste ou au psychiâtre, mais ce jour n'est pas venu encore ; nous n'avons d'autres ressources pour connaître les fonctions physiologiques du cerveau que de les déterminer expérimentalement, nous n'avons pas d'autre moyen pour connaître les fonctions psychiques que l'observation directe ou introspective ou l'étude des manifestations somatiques (actes, gestes, paroles, etc.) par lesquels les états de conscience se traduisent au dehors. — A la suite de cette communication s'est engagée une intéressante discussion : M. Demoor, d'accord en cela avec M. Delage, a soutenu que la connaissance de l'anatomie macroscopique du cerveau et du système nerveux avaient déjà rendu d'éminents services à la

a illustrée de nombreuses projections de préparations histologiques, faites dans les laboratoires de l'Institut Solvay.

psychologie et qu'en particulier la détermination des localisations cérébrales avait permis de pousser plus avant l'analyse de l'esprit; il espère que la connaissance plus approfondie de l'histologie, de la cytologie et de l'histophysiologie jettera sur tous les problèmes encore mal résolus de la science de l'esprit une abondante lumière. Il conteste d'ailleurs, et en se fondant sur de multiples exemples, que la morphologie d'un élément anatomique ne puisse nous éclairer sur ses fonctions. Sur ce dernier point, sa thèse est combattue assez vivement, en ce qui concerne les fonctions physiologiques elles-mêmes, par le professeur Richet, qui se range à l'opinion de M. Vogt, à laquelle cependant il apporte quelque tempérament. Il admet d'ailleurs que la physiologie peut nous fournir sur le fonctionnement mental de très précieuses indications, celles-là même que l'anatomie est inhabile à nous procurer.

4° Mlle Joteyko a présenté deux notes relatives à la fatigue. Dans la première, elle a cherché à établir que les centres psycho-moteurs sont beaucoup plus résistants à la fatigue que les appareils terminaux. Elle y est parvenue en étudiant les variations de *quotient de fatigue* sous l'influence de la fatigue elle-même. (Le quotient de fatigue est le rapport numérique qui existe dans une courbe ergographique entre la hauteur totale des soulèvements et le nombre des soulèvements). Les sujets à chaque expérience épuisent totalement leur force à l'ergographe et le temps de repos entre les expériences successives est insuffisant pour faire disparaître toute trace de fatigue antérieure. A chaque expérience, la quantité du travail mécanique est diminuée. Or cette diminution se fait surtout aux dépens de la hauteur, de telle sorte qu'à chaque nouvelle courbe la valeur du quotient de fatigue $\left(\frac{H}{N}\right)$ diminue, et l'on sait depuis les travaux de Hoch et de Kraepelin que la hauteur totale est en relation avec le travail musculaire, le nombre des soulèvements avec celui des centres cérébraux. Mlle Joteyko avait pu d'ailleurs établir antérieurement que les centres réflexes de la moelle se fatiguent moins vite que les muscles. Par cette fatigue du muscle, il convient d'entendre l'épuisement des terminaisons nerveuses intra-musculaires.

Dans sa seconde note, Mlle Joteyko a insisté sur la fonction biologique de la fatigue, qu'elle considère comme un moyen de défense de l'organisme. Elle le soustrait momentanément à l'action des excitations trop intenses ou trop prolongées et elle est engendrée par ces excitations mêmes. Cette protection est d'autant mieux assurée que les organes terminaux s'épuisent les premiers. Si cependant une irritation plus intense est portée sur des organes périphériques devenus inexcitables pour un excitant d'une intensité donnée, ils peuvent fonctionner encore, mais alors apparaît la sensation de fatigue, sensation d'origine centrale et qui est comme un second avertissement qui se fait entendre lorsque le premier (la nécessité de l'effort) n'a pas été écouté.

Elle est ainsi défense immédiate par la paralysie périphérique, défense préventive par la sensation qu'engendre le mouvement accompli en dépit de cette parésie momentanée.

II. Psychologie et physiologie des organes des sens. Psychophysique.

1° Kr. B. — R. Aars. *Sur quelques conditions de la rivalité des images rétiniennes.*

M. Aars cherche à établir que la fusion, l'alternance ou la juxtaposition des images rétiniennes est sous l'influence non pas seulement de conditions physiques déterminées depuis longtemps, mais aussi de conditions d'origine centrale, telles que la volonté ou l'attente. Il a constaté que si, au moyen de lentilles placées devant les yeux, on rend l'accommodation plus difficile pour l'un ou l'autre œil, on fait disparaître l'image correspondante. L'intensité de la sensation a une grande influence sur sa perception, mais le rôle des relations de contraste et de la netteté des contours est plus important encore. Cette netteté ne dépend pas d'un accroissement d'intensité de l'excitant, mais doit être rapportée aux conditions centrales de la perception.

2° M. S. Alrutz a fait une communication sur le sensation de chaleur ardente (*Hitzeempfindung*), qu'il différencie de la sensation de froid et de la sensation ordinaire de chaud et qu'il rapporte à l'excitation simultanée de points chauds et froids de la peau. Il étudie les sensations « para- doxales » de froid et de chaud (la sensation de froid par exemple produite par l'excitation avec une pointe chaude d'un organe terminal de perception du froid)et expose la technique à employer pour la dissociation des diverses sensations thermiques et des sensations douloureuses.

Cette communication a été suivie d'une démonstration expérimentale au laboratoire de M. Binet.

3° Dr F. Krueger. *Sur la consonance et la dissonance.*

M. Krueger s'est attaché à démontrer expérimentalement l'inexactitude de la théorie de Helmholtz qui rattache la consonance à la coïncidence des harmoniques et la dissonance à leur non-coïncidence. Il a établi que le caractère psychologique de consonance et de dissonance appartient à des sons qui ne possèdent que très peu d'harmoniques ou n'en possèdent pas du tout. Il le rattache comme à ses facteurs principaux aux sons de différence, à leurs propriétés, à leur relations, à leur succession. Tous les accords consonants possèdent un nombre limité et bien déterminé de sons de différence, qui sont simples et pareils les uns aux autres; les dissonances ont leur cause en une pluralité confuse de sons différentiels, voisins les uns des autres, qui possède les propriétés d'une prime discordante.

4° Prof. O. Kuelpe. *Sur la relation des différences à peine perceptibles aux différences nettement perceptibles.*

La question de la grandeur des différences à peine perceptibles ne peut être résolue par des considérations purement théoriques, et les recherches de Merkel (*Phil. Stud.* IV, V, X) ne l'ont pas résolue d'une façon satisfaisante. De nouvelles expériences faites dans le domaine des intensités lumineuses et sonores par un procédé direct et un procédé indirect ont établi d'une manière indubitable que l'appréciation des intervalles entre des sensations séparées par des différences nettement perceptibles donne des résultats tout autres que ceux auxquels aurait conduit l'hypothèse que toutes les différences à peine perceptibles dans une même série d'excitations sont des différences égales entre elles. De ces expériences il faut conclure que cette hypothèse est fausse, si on la prend dans toute sa généralité, et qu'on doit bien plutôt admettre que ces différences de sensations, que nous appelons à peine perceptibles (*ebenmerklich*), dans les limites des séries d'excitations qui ont été étudiées, croissent avec l'intensité absolue des sensations.

De ces données, on peut tout d'abord déduire que la loi de Weber aura une signification tout à fait différente suivant qu'elle s'appliquera aux différences à peine perceptibles ou aux différences nettement perceptibles. Il convient, semble-t-il, de réserver, conformément à la tradition, le nom illustre de cette loi à celle qui s'applique à la détermination du seuil. On doit de plus préférer dans ce cas l'hypothèse de la relation et donner à la loi une signification psychologique. Enfin la conséquence découle nécessairement de là qu'il y a des différences de sensations inconscientes ou non perceptibles, et il devient très vraisemblable qu'en ce qui concerne les excitations à peine perceptibles dans leur rapport avec les sensations, il y a lieu d'essayer la même interprétation. Il faudrait se garder de trop généraliser la valeur du rapport découvert. Il est probable qu'il se vérifie toujours et partout en ce qui concerne les intensités. En revanche, en ce qui se rapporte aux qualités, aux déterminations spatiales et chronologiques, il existe pour les différences à peine perceptibles une autre formule des relations de grandeur, beaucoup plus variable et changeante.

5° Prof. Alf. Lehmann. *Sur l'équivalent mécanique des états psychiques.*

C'est chose connue que la relation entre l'excitation et la sensation qu'exprime la loi de Weber est susceptible de plusieurs interprétations, Il est aussi généralement admis que la loi ne peut prétendre à aucune rigueur. S'il était possible de déterminer une formule exacte et qui correspondît aux faits, de la relation entre l'excitation et la sensation, il est de toute probabilité que la question de la signification de la loi se trouverait par là même résolue. Lehmann a réussi à déterminer empiriquement pour les sensations visuelles une formule de ce genre, d'ailleurs très compliquée, par la mensuration de la période critique de

disques en rotation. On ne peut faire comprendre que de la façon suivante la signification de cette formule. Si on exprime la grandeur de l'action photochimique produite par une excitation donnée sur la rétine, en tenant compte de l'influence des échanges nutritifs et de celle du contraste, qui s'exerce suivant des lois connues, on arrivera à une formule qui est précisément la formule empirique trouvée. On peut exprimer les relations des sensations auditives à leurs excitants d'une manière analogue. De plus on peut établir au moyen des mesures ergographiques que cette même formule exprime la dépendance où se trouve le travail musculaire à l'égard de l'innervation centrale. On peut à peine douter qu'elle ait une signification exclusivement physiologique. C'est donc l'hypothèse la plus vraisemblable que les sensations sont proportionnelles aux irritations centrales. Si l'on accepte ces suppositions comme exactes, on pourra par les méthodes ergographiques mesurer l'équivalent mécanique des divers états de conscience.

6° MM. L. Marillier et J. Philippe ont présenté une note préliminaire sur une série de *recherches esthésiométriques* qu'ils poursuivent depuis plusieurs années. Les mensurations de Weber n'ont guère porté que sur un seul sujet : les détails précis nous manquent sur l'état de sa peau, les modalités de sa sensibilité tactile et ses dispositions psychologiques. Depuis Weber on n'a pas publié de travail d'ensemble sur la topographie des sensations tactiles; tout s'est borné à des recherches partielles. Il a paru utile aux deux auteurs de fournir au psychologue et au médecin une carte générale de l'état de la sensibilité tactile dans les diverses régions du corps, d'après des mensurations faites sur plusieurs sujets. C'est ce qu'ils ont tenté de réaliser au moyen de mesures prises méthodiquement et en séries complètes sur quatres modèles d'atelier et de mesures de contrôle prises sur plusieurs autres personnes. Ils n'ont pas tardé à constater que si, dans ses grandes lignes, cette topographie était invariable, des modifications de détail d'une haute importance se produisaient à quelques mois de distance et parfois, mais plus rarement, d'une séance à l'autre, et que la finesse de la sensibilité différentielle était sous la dépendance étroite de conditions psychologiques et de modifications physiologiques instables. — Des détails complets sur le dispositif adopté et les précautions prises seront donnés dans le mémoire, où seront indiqués les résultats de ces recherches, ainsi que les tableaux numériques. Les mesures ont été prises pour la plupart en séries longitudinales continues. Au cours de ces recherches, et c'est peut-être leur plus réel intérêt au point de vue de la psychologie physiologique, Marillier et Philippe ont constaté qu'à une distance où deux pointes de forme identique ne donneraient qu'une seule sensation et étaient rapportées en un même lieu, deux pointes de forme différente étaient toujours perçues comme distinctes. Il fallait les rapprocher notablement pour que les deux sensations se confondissent, et encore faut-il ajouter qu'elles continuaient fréquemment à être distinguées qualitativement alors

qu'elles ne l'étaient plus localement. L'exercice leur a semblé accroître encore l'écart entre les seuils de ces deux modalités de la sensibilité tactile.

7° N. Vaschide. *Recherches expérimentales sur les rapports de la sensibilité tactile et de la sensibilité musculaire.*

V. a cherché à établir, en reprenant les expériences de C. Bernard et en les corroborant par des expériences nouvelles, l'indépendance de la sensibilité tactile et de la sensibilité musculaire. La sensibilité musculaire serait essentiellement une sensibilité kinesthésique, une aptitude à percevoir les mouvements dont le muscle est l'instrument; elle serait en tout comparable aux autres sensibilités et ne se pourrait pas ramener à un sentiment d'innervation centrale. Voici quelques-unes des preuves invoquées par V. à l'appui de son opinion : la section des nerfs cutanés, l'ablation ou l'anesthésie de la peau, ne troublent pas l'exécution des mouvements, même des mouvements associés. L'anesthésie de la muqueuse des cordes vocables n'exerce pas d'action appréciable sur la justesse de la voix. Les faits cliniques montrent qu'il peut exister une dissociation fonctionnelle des deux formes de sensibilité étudiées dans ce mémoire. La sensibilité musculaire a bien pour organes les corpuscules de Golgi, et cette existence d'un organe spécial est un indice de haute valeur de l'existence indépendante de la fonction. Il existe une sensibilité électro-musculaire dont la précision s'accroît dans les cas d'ivresse alcoolique ou d'intoxication par l'opium, et une fatigue musculaire d'une nature spéciale. Le caractère spécifique de la sensibilité de mouvement s'accuse sous l'influence du protoxyde d'azote, du haschisch, du chloroforme, de l'opium, de l'alcool, etc. Il existe cependant des relation sentre la sensibilité musculaire et la sensibilité tactile; elles apparaissent « dans les sensations de contact (la pression n'est qu'un contact plus intense et plus fort) et dans la « sensibilité stéréognostique tactile statique ». Il existe des images musculaires consécutives aux sensations musculaires. La conscience musculaire est dans une étroite dépendance du développement et de l'éducation des mouvements actifs.

8° Le Prof. Goetz Martius a présenté au Congrès un appareil qui permet l'interruption à peu près instantanée d'une excitation lumineuse ou d'une série d'excitations lumineuses qui sont séparées par un intervalle obscur. Il est construit pour qu'on y puisse regarder des deux yeux, et disposé de manière à ce que l'on puisse en conséquence comparer une impression d'une durée déterminée ou une suite d'impressions de cette espèce avec la sensation produite dans l'œil accommodé à une impression constante. C'est une transformation complète de l'appareil construit par Helmholtz, avec lequel Exner a fait ses recherches bien connues sur le temps nécessaire à une perception visuelle. Les résultats obtenus à l'aide de ce nouvel appareil constituent à plusieurs égards une importante contribution à notre connais-

sance des processus de la perception lumineuse et à la théorie de la durée des sensations. Ils ne sont pas sans intérêt non plus au point de vue physiologique : ils confirment le plus souvent les résultats auxquels était arrivé Charpentier par une tout autre méthode.

9° M. P. Mentz a fait une communication sur les degrés de saturation des diverses régions du spectre et leur mesure. Il estime de peu de valeur les chiffres obtenus par les mesures immédiates de la sensibilité différentielle. La méthode la plus satisfaisante pour la mesure de la saturation lui semble être celle des distances psychologiques égales ou mieux encore celle de la moyenne des quatre proportionnelles, en prenant pour point de départ une différence à peine supérieure au seuil au milieu de la série des saturations. Les courbes ainsi obtenues expriment des résultats qui coïncident avec ceux que fournit l'examen direct du spectre entier et leur sont supérieurs par la quantité des sensations différentielles, sans que le contraste des trois facteurs paraisse exercer beaucoup d'influence. Les positions des maxima de saturation coïncident avec celles des couleurs pures, dès longtemps connues. Le nombre de ces maxima de saturation est à un point de vue théorique d'une décisive importance. Mais il y a cependant ici des éléments d'erreur qui proviennent 1° des suggestions exercées par l'éclat et la teinte, 2° de la difficulté de déterminer le sens de la différence, le cas des différences très petites; 3° de l'influence exercée par le contraste sur les facteurs qui ne sont pas immédiatement soumis à la mesure. La détermination de ces courbes de saturation pour les couleurs douteuses dans les cas d'achromatopsie n'est point seulement à recommander en raison de la précision qu'elle permet d'atteindre, mais aussi à cause des données que fourniront ces courbes pour la solution de la question du nombre des couleurs et de celle de l'équivalence entre des couleurs voisines ou autres.

10° M. E. W. Scripture a présenté un nouvel appareil pour l'examen du sens des couleurs qui offre le très grand avantage d'être aisément transportable et d'un maniement facile. Il répond en même temps aux exigences pratiques auxquelles ne répondent ni l'épreuve de l'échantillonnage des laines ni la comparaison des verres colorés. Il faut en effet que les diverses couleurs sur lesquelles la sujet aura à se prononcer lui soient présentées en des conditions aussi voisines que possible de celles qui se trouveront réalisées dans la pratique (le *color-tester* de Scripture a été construit spécialement pour l'examen des yeux des mécaniciens de bateau et de chemin de fer.) Il faut donc que l'appareil permette de produire artificiellement l'affaiblissement des colorations que détermine le brouillard ou la distance, que le sujet ait à nommer la teinte qui est soumise à son examen et que ce soit sur des lumières colorées présentées simultanément à sa vue qu'il ait à se prononcer, sans qu'il lui faille émettre un jugement de ressemblance ou de dissemblance. Le *color-tester* de M. Scripture répond à ces divers desiderata. Il a l'aspect d'un ophtalmoscope; d'un côté il porte de petites

fenêtres, garnies l'une d'un verre complètement transparent, l'autre d'un verre légèrement teinté de noir, la troisième d'un verre beaucoup plus foncé. L'autre face de l'appareil est formée par un disque tournant qui porte douze morceaux de verre coloré de différentes teintes de vert, de rouge et de gris. On peut ainsi produire toutes les combinaisont les plus propres à déceler l'achromatopsie. L'opérateur n'a qu'à inscrire sur des tableaux tout préparés, en regard de lettres qui reproduisent celles qui désignent sur le disque les diverses couleurs, les réponses du sujet. L'examen est ainsi fait automatiquement et sans que l'opératenr ait à intervenir. Une bande métallique qui porte des ouvertures de 1 à 8 mllimètres permet de faire l'examen quantitatif de la sensibilité aux couleurs. En se servant d'une source lumineuse d'intensité choisie une fois pour toutes et en plaçant le sujet à une distance donnée, l'opérateur cherche à déterminer quelle est la plus petite ouverture pour laquelle peut être distinguée une couleur, le rouge par exemple. On peut aussi se servir d'une ouverture de grandeur donnée et faire varier la distance à laquelle est placé le sujet. Il existe des cas nombreux d'achromatopsie limitée à la partie centrale de la rétine. Ils ont leur cause dans l'abus combiné du tabac et de l'alcool. On les décèle en faisant passer rapidement les diverses couleurs que porte le disque mobile derrière la fenêtre garnie d'un verre incolore, au-devant de laquelle on a placé la plus petite ouverture. La rapide succession des couleurs oblige le sujet à laisser se former l'image sur la partie centrale de la rétine.

11° Le Prof. J. Malcolm Stratton a communiqué au Congrès une nouvelle méthode pour déterminer la plus petite distance latérale perceptible. Dans l'ancienne méthode, on se servait, pour la détermination du seuil, de deux lignes parallèles que l'on rapprochait jusqu'à ce qu'elles se confondissent; le chiffre qu'on obtenait ainsi était de 50 à 60″. La méthode nouvelle, qui consiste à placer ces deux lignes en prolongement et à déplacer l'une d'elles en lui conservant sa direction jusqu'à ce qu'elle ne paraisse plus en prolongement de l'autre, a permis d'éliminer l'action de la diffusion rétinienne et de déterminer comme *minimum visibile* la distance de 7″ (mesure angulaire). On était obligé jusqu'ici d'expliquer la perception de la profondeur stéréoscopique comme le résultat d'une activité inconsciente, parce que la plus petite distance latérale qui produit un effet stéréoscopique est beaucoup moindre que la plus petite distance latérale qui pouvait être perçue avec l'ancienne méthode. — Mais cette inégalité des deux distances est si fort atténuée par l'emploi de la nouvelle méthode que la conclusion tombe. — On ne peut lier la perception de cette petite distance à celle d'un mouvement de rotation de l'œil, le diamètre de la *fovea entralis* étant égal à 300 fois cette distance. Le minimum visibile est d'ailleurs plus petit que le diamètre d'un seul cône de la *fovea centralis* : il faut donc admettre que les cônes ne sont pas les éléments ultimes de l'organe de la vision, ou bien que le signe local élémen-

taire nécessite l'entrée en jeu de plusieurs éléments rétiniens. Les recherches de S. permettent de s'expliquer pourquoi la limite de la profondeur binoculaire que l'observation directe avec le pseudoscope fixe à 580 mètres, a été placée par Bourdon à 220 mètres; cela vient du fait que le seuil spatial avait été déterminé d'abord par l'ancienne méthode des lignes parallèles.

12° M. le Dr Toulouse a attiré l'attention du Congrès sur la nécesité d'unifier à la fois la terminologie psychologique, les méthodes des mesure et la technique expérimentale en matière psychologique.

III. Émotions. Phénomènes moteurs. Mouvements d'expression.

1° Le professeur W. Tschisch a essayé d'établir que seules les excitations qui transforment un tissu vivant en tissu mort engendrent de la douleur. L'intensité de la douleur, toutes choses égales d'ailleurs, dépend de la qualité du tissu vivant transformé en tissu mort. La douleur est une réaction *universelle*, parce que les excitations qui la déterminent chez l'homme détruisent les tissus vivants dans tous les organismes. Les excitations qui ne détruisent pas les tissus vivants sont utiles à certains animaux, nuisibles à d'autres; aussi produisent-elles des sensations agréables chez les premiers, des sensations désagréables chez les seconds. Les excitations qui, soit par leur intensité, soit par leur action chimique, sont désavantageuses à l'organisme et peuvent même entraîner la mort de l'individu qui y est soumis, mais n'amènent pas la destruction des tissus vivants, provoquent des *sensations désagréables*, mais non de la douleur; dans ce groupe se viennent ranger les sensations liées aux excitations sensorielles intensives et celles qui résultent d'une intoxication, telle que l'intoxication morphinique.

Une discussion s'est élevée sur cette communication : le professeur Richet a maintenu son affirmation que la douleur est liée à toutes les excitations très fortes et que nulle limite nette ne sépare les sensations douloureuses des sensations désagréables.

2° M. Tisserand a fait un examen critique des théories qu'ont données du plaisir les Herbartiens d'une part, Lehmann, Dumont, Bain, Spencer, Ribot, de l'autre. Il admet pour sa part, dans les plaisirs physiques comme dans les plaisirs moraux, l'intervention d'un élément formel, la tendance, qui est irréductible au mouvement; elle est identique à l'être, inséparable de la spontanéité et de la vie, et nous avons d'elle un sentiment immédiat, qui ne se peut ramener à une représentation sensible.

3° Le Dr P. Hartenberg. *Psychologie de la timidité.*

M. Hartenberg considère la timidité comme une tendance à une réaction émotionnelle spéciale, l'accès d'intimidation, qui se produit en des conditions déterminées; l'une de ces conditions est très nette, c'est la

présence d'une personne humaine ou l'idée de cette personne. L'accès d'intimidation résulte de la combinaison de deux émotions plus simples : la peur et la honte. Les accès, en se multipliant, engendrent, par les traces qu'ils laissent dans la mémoire intellectuelle et affective, par le ressouvenir aussi des conséquences fâcheuses qu'ils ont entraînées pour le sujet, un état mental inter-paroxystique qui devient la caractéristique essentielle du timide. Il faut néanmoins remarquer que parmi les traits du caractère des timides (il en est bon nombre qui sont sous la dépendance non pas du ressouvenir des accès d'intimidation, mais de l'hyperesthésie générale qui est la cause profonde de ces accès eux-mêmes. La timidité peut révéler une forme pathologique, tantôt par l'intensité excessive de ses crises émotionnelles, tantôt en donnant naissance à des *phobies* et à des *obsessions*, parmi lesquelles sont au premier rang celles de la rougeur.

4° M. F. da Costa Guimaraens a cherché à établir que l'attrait du sport consiste exclusivement dans l'excitation qu'il produit et qui n'est que la résultante d'un surcroît d'activité des fonctions vitales. Ce surcroît d'activité n'est dû qu'à une oxygénation plus active; l'attrait des sports se ramènerait donc en dernière analyse à l'excitation produite par l'oxygène.

M. L. Marillier a fait observer que l'attrait du sport résulte en partie de ce qu'en même temps qu'une excitation, il est un repos et que ce repos est la conséquence d'une systématisation motrice et mentale très complète, qui oblige à une complète inactivité toutes les fonctions psychiques inutilisables pour la fin actuellement poursuivie. Cette unification de l'esprit est beaucoup plus complète sous l'influence d'une émotion forte; aussi les sports dangereux sont-ils les plus attrayants. Nulle distraction n'est plus complète et pour l'homme civilisé nul repos plus parfait, puisque les fonctions mentales qui sont utilisées dans les sports sont très différentes de celles qui interviennent dans son activité journalière.

5° Professeur James Sully. *Psychologie du chatouillement.*

Les deux formes de réaction au chatouillement, les mouvements défensifs et le rire, appartiennent à des stades différents de l'évolution psychique, et l'apparition de l'un ou l'autre de ces modes de réaction implique un état mental différent; le ton affectif des sensations de chatouillement est à son tour modifié par les émotions engendrées par les réactions motrices. Il n'est d'ailleurs pas constant pour une même région cutanée, mais varie avec les conditions, avec la durée, par exemple, de l'excitation. Le rire n'est pas lié à un mode particulier d'excitation, mais l'excitation de certaines régions particulières de la peau en détermine plus aisément l'apparition, sans cependant l'entraîner nécessairement en tous les cas. Lorsqu'au contraire les conditions sont favorables, le rire apparait à la suite du chatouillement de n'importe quel point de la peau : au nombre de ces conditions sont un état

de satisfaction et de bonne humeur et une disposition à prendre en jouant la sensation. L'état complexe qui aboutit au rire implique une certaine incertitude sur ce qui va arriver et une complète assurance que les attouchements dont on est l'objet ont un caractère inoffensif et constituent un jeu; c'est le rapide passage de cette sorte de malaise produit par l'incertitude à l'acceptation du jeu qui détermine le rire. L'existence du rire chez l'enfant dès le deuxième mois et chez les anthropoïdes tend à faire conclure à son origine héréditaire. M. Sully écarte l'hypothèse qui fait jouer un rôle essentiel dans les réactions produites par le chatouillement aux réflexes provoqués par la présence de parasites sur la peau de nos lointains ancêtres. La théorie plus acceptable de L. Robinson, qui rattache le chatouillement à un type de jeu fréquent chez les jeunes animaux (le combat simulé) et estime qu'il s'est conservé en raison de son utilité, n'explique pas l'origine des mouvements du rire eux-mêmes. Ils se sont préalablement introduits comme un élément essentiel en ces combats simulés, parce qu'ils constituent le signe le plus aisément intelligible que l'attaque est bien prise comme elle le doit, c'est-à-dire comme un jeu. Le rire provoqué par le chatouillement n'est pas du reste, autant qu'il semble, la forme primitive du rire : c'est tout d'abord une réaction générale qui exprime un accroissement brusque du ton affectif agréable du contenu de la conscience; elle ne s'est ainsi spécialisée qu'à un stade ultérieur de l'évolution de la race et aussi de l'évolution individuelle.

6° M. l'abbé A. THIÉRY a décrit un procédé qu'il a imaginé pour la notation pratique de la hauteur et de la mélodie de la parole parlée, et il a indiqué en grand détail la technique à suivre.

7° Le Dr J. ROUBINOVITCH a étudié les variations du diamètre pupillaire qui sont en rapport avec l'effort intellectuel. Pour les mettre en évidence, il faut fixer les pupilles dans des conditions d'éclairage et d'accommodation constante; on voit alors la mydriase se produire lorsqu'on pose au sujet une question qui l'oblige à faire un effort de réflexion ou de mémoire (trouver une date, un nom, résoudre mentalement un petit problème d'arithmétique). Le moment de production de la mydriase et sa durée (tantôt elle apparaît au moment où l'on commande de poser la question; tantôt elle apparaît alors seulement qu'on a achevé de la poser et persiste jusqu'à ce que la solution soit trouvée) constituent des données utiles pour l'anayse du travail intellectuel et de l'effort mental.

8° M. le Dr CASARINI a présenté au nom du professeur PATRIZZI une note sur un ergographe crural qui a permis de prendre au laboratoire de l'Université de Modène de très intéressantes courbes de la fatigue produite par des mouvements volontaires ou involontaires.

9° M. A. CASARINI a fait en commun avec le professeur PATRIZZI une communication sur les relations des différents types de réactions vasomotrices avec les types de mémoire et l'équation personnelle. Certains

individus réagissent plus rapidement et plus fortement par des modifications vasculaires à certaines excitations sensorielles qu'à certaines autres; ils appartiennent donc à un type vaso-moteur déterminé. Ces types vaso-moteurs sont en corrélation la plupart du temps avec la forme de la mémoire; les visuels réagissent mieux aux excitations optiques, les auditifs aux excitations acoustiques. Il existe également une relation entre la durée des temps de réaction, durée qui diffère d'un individu à l'autre, et la rapidité des réactions vaso-motrices : les deux phénomènes varient de la même manière, le temps des réactions est court chez les individus chez lesquels la réaction vaso-motrice est rapide, et inversement. Les sujets chez lesquels les oscillations dans la mesure de l'équation personnelle sont les plus nombreuses et les plus marquées sont ceux aussi qui présentent les modifications vasculaires spontanées les plus marquées, et inversement.

10° Le prof. Rob. Sommer a présenté deux appareils destinés à enregistrer graphiquement les mouvements volontaires et involontaires des membres selon les trois dimensions de l'espace simultanément. L'un d'entre eux est destiné à l'analyse des mouvements des doigts, et en particulier de toutes les espèces de tremblements et des mouvements délicats et peu marqués d'expression, l'autre à celle des mouvements de la jambe. Il a présenté aussi un appareil destiné à la mensuration des variations de diamètre de la pupille qui peut être de grande utilité pour l'étude des réactions organiques dues à l'attention, à la douleur, etc., et un appareil pour la détermination exacte du commencement d'une excitation lumineuse.

11° Le Dr Vogt a fait une communication sur les modifications que subissent les courbes respiratoires sous l'influence des émotions. Les courbes obtenues sont différentes de celles que l'on obtient sous l'influence du travail intellectuel.

IV. — Psychologie de l'intelligence et des fonctions intellectuelles.

1° M. Ed. Claparède a exposé la nécessité de donner une définition précise de la perception qui permette de régler l'emploi de ce terme et de l'appliquer soit exclusivement à l'appréhension des complexus psychiques qui impliquent un élément spatial actuel, soit d'une manière générale à celle de tous les groupements d'éléments mentaux, qui sont représentés dans la conscience comme ne faisant pas partie du moi. Il serait désirable qu'à la suite d'une entente entre les psychologues des divers pays une série d'équivalences fût établie entre les termes qui désignent cette fonction mentale dans les différentes langues; il serait d'ailleurs à souhaiter que toutes les expériences psychologiques pussent ainsi être identifiées. M. Goblot s'associe à ce vœu, sous la réserve que cette terminologie ne serait point une terminologie imposée et fixerait seulement le sens habituel et le bon usage des mots.

2° M. Abit insiste sur l'utilité de réintégrer à la base de la perception la notion d'espace, parce que seule sa position dans l'espace peut individualiser une représentation et permettre d'opposer nettement, comme ils le sont dans les faits, le percept de l'individu au concept du genre et d'établir l'antériorité logique et réelle du premier. Il voit dans les tentatives de réduction de l'espace au temps une survivance des « préjugés associationistes ». Pas plus l'action que la sensation ne peut nous donner l'espace, elle n'est qu'un moyen de le mesurer. L'idée spatiale n'est pas un résultat du processus perceptif, elle en est le fond même. On ne peut donc réduire la perception à un acte d'organisation de notre présent avec notre passé, c'est-à-dire, au fond, à une opération de classification automatique, ni dire que l'esprit commence par une manière de penser qui n'est ni générale, ni particulière, mais générique et dont naissent comme d'un trônc commun la perception réfléchie des individus et la conception réfléchie des genres.

3° M. J. Philippe indique les modifications que l'étude objective des phénomènes psychiques et en particulier des phénomènes intellectuels oblige à apporter dans la notion de la conscience; cette étude met en effet en évidence ses erreurs sur la durée des événements mentaux et leurs modalités. Son domaine, déjà réduit par la critique kantienne, semble encore se limiter. Il semble nécessaire de refaire, maintenant que nous connaissons mieux le contenu de l'esprit et ses lois, cette classification hiérarchique des fonctions mentales qu'avaient arrêtée, en se fondant sur des données incomplètes, les philosophes écossais. Ils avaient attribué à la conscience une sorte de prépondérance que peut-être elle ne possède pas.

4° M. Kreibig a établi par une analyse minutieuse du concept d'erreurs des sens (*Sinnestaüschung*) que toutes les erreurs de perception étaient réductibles à des erreurs de jugement; ce jugement perceptif est d'ailleurs, en la majorité des cas, un jugement implicite et inconscient. L'erreur résulte des conditions inaccoutumées (*Ungewöhnlichkeit*) où s'est produite la perception.

5° M. l'abbé Denis a présenté une communication sur la *croyance* et sur la place qui lui revient à côté de la raison réfléchie et de l'expérience scientifique dans l'ensemble de nos moyens de connaître. Il insiste sur l'importance que lui confère la notion de la relativité de la connaissance rationnelle et sur la valeur éducative qu'elle possède. Elle se distingue de la logique en ce qu'elle ne passe pas par la progression du jugement; c'est un acte qui engage tout l'être et qui se trouve à la base de la pensée scientifique comme « des croyances » morales et religieuses.

6° Le Prof. H. Bergson dans une note sur la *conscience de l'effort intellectuel* a cherché à mettre en lumière les trois points suivants : 1° tout travail intellectuel, consiste à aller d'un schéma à une image 2e dans tout effort intellectuel, il y a une lutte ou une composition entre des images multiples et analogues qui essayent de s'insérer dans un

seul et même schéma, les unes ne le remplissant pas tout à fait, les autres le dépassant jusqu'à ce qu'enfin la coïncidence de l'image avec le schéma soit obtenue; 3° ce *mouvement* tout spécial d'images nous donne une impression *sui generis* qui doit entrer pour une large part dans la conscience que nous avons de l'effort intellectuel.

7° M. E. Anastay a communiqué trois curieuses observations prises sur lui-même, sur l'association subconsciente des images, des mots et des actes, dans le rêve et à l'état de veille.

8° M. H. Piéron a tenté un essai d'explication de cette extraordinaire rapidité dans l'évocation des images qui apparaît dans diverses conditions mentales (les visions panoramiques des mourants, les illusions et les rêveries des haschichés, et certains rêves). Il intervient, d'après lui, en ces cas, l'illusion d'une rapidité plus grande encore que la rapidité qu'affecte en réalité la succession des images; elle résulte de la construction ultérieure en un tableau continu d'une série de tableaux successifs. Quant à la rapidité elle-même de l'évocation des images, elle s'explique psychologiquement par une orientation de toute la conscience vers un point unique où sont attirées toutes les images susceptibles de former avec l'image centrale un système psychique cohérent. Cette « polarisation » de la conscience a pour cause l'envahissement de tout son champ par une image unique dont aucune image réductrice ne vient entraver l'action.

9° M. le Prof. B. Bourdon estime qu'il y a lieu de faire une place à côté des associations verbales *phonétiques* et des associations verbales *significatives* à un troisième groupe, les associations verbales *grammaticales*, où les mots sont évoqués soit par leur identité de fonction (association par ressemblance), soit par la juxtaposition habituelle de mots analogues (association par contiguïté); c'est ainsi qu'un substantif appelle un adjectif, un verbe un complément direct, etc. Cette dernière forme est la plus intéressante : elle se rattache à ce fait que dans chaque langue il existe des tendances à attribuer aux divers mots de la phrase, selon leur nature de substantifs, d'adjectifs, de verbes etc., des positions déterminées dans la phrase. Les trois tendances notées par Bourdon, qui n'a expérimenté que sur des Français et avec des mots français, sont les tendances : substantif — adjectif, verbe-objet direct, et verbe-adverbe. Chez certains individus cette forme grammaticale de l'association verbale est beaucoup plus marquée que chez les autres, et on peut même constater l'existence d'une tendance spéciale chez diverses personnes aux associations grammaticales par contiguïté.

10° Professeur P. Sokolov. *L'individuation colorée.* M. Sokolov a observé deux cas où des personnes, par un processus analogue à celui de *l'audition colorée*, traduisent en langue chromatique les individualités humaines, les caractères, les qualités intellectuelles et morales. C'est ainsi que l'un des sujets observés éprouve lorsqu'il pense à une personne de haute valeur intellectuelle et morale l'impres-

sion de la couleur bleu foncé, et lorsqu'il pense à une personne médiocre celle de la couleur jaune. Ces images chromatiques sont objectivées sous la forme de nuages colorés. Chez l'autre sujet, elles demeurent purement internes. Les couleurs sont d'ailleurs partiellement différentes dans les deux cas. Cette personne se représente aussi chromatiquement certaines idées générales, comme la loi et la force. L'auteur a constaté aussi des cas de représentation chromatique de l'individualité littéraire de tel ou tel écrivain ou du sentiment qui domine dans l'une ou l'autre de ses œuvres. Il fait jouer dans la genèse de ces phénomènes le rôle essentiel aux associations émotionnelles, mais il estime que la cause véritable de leur persistance et de leur développement réside dans ce fait que les images chromatiques servent aux sujets comme moyen d'aperception symbolique et leur permettent de se représenter sous la forme concrète ou saisissante d'une couleur une idée abstraite, telle que celle d'une individualité humaine. Elles sont pour ainsi dire des métaphores réalisées. Il pense que la même explication ou une explication analogue pourrait s'étendre aux phénomènes d'audition colorée.

11° Le professeur Ch. RICHET a présenté au Congrès un enfant de trois ans et demi dont la précocité au point de vue musical dépasse celle de tous les sujets dont l'observation a été rapportée jusqu'ici. Il a appris seul à jouer du piano en écoutant sa mère en jouer elle-même et en la regardant jouer; il sait un grand nombre d'airs et de morceaux, cherche et trouve sur le clavier des accords difficiles et compliqués, et improvise en combinant d'une façon parfois originale des thèmes connus; il a composé plusieurs petits morceaux, et entre autres une marche militaire.

12° Le professeur L. BRYAN a exposé le résultat des recherches qu'il a faites en commun avec le professeur LINDLEY sur un jeune homme doué de facultés arithmétiques extrêment développées et qui se sont manifestées de l'âge de trois ans; c'est le fils de très pauvres ouvriers : il est sujet à des attaques épileptiques de peu de gravité, mais tous les autres membres de sa famille sont normaux. L'étendue et la ténacité de sa mémoire sont grandes; sa rapidité est surtout remarquable dans la multiplication, elle est moins frappante dans l'addition. Il sait merveillement mettre à profit ce qu'il sait pour la solution de nouveaux problèmes. Ce qu'il y a chez lui de plus remarquable, c'est la découverte d'un grand nombre de méthodes de simplication. Il peut les décrire et dire quand il les a découvertes. Elles se distribuent par groupes et on peut suivre son progrès depuis les règles les plus simples jusqu'à des règles très complexes, telle que la règle pour $(1000-7)^5$ et d'autres règles qui se ramènent à certaines formes du théorème du binôme. Il ne sait pas d'algèbre et ne peut ou ne veut pas l'apprendre. Les auteurs ont déterminé les conditions où il présente et celles où il ne présente pas cette mémoire extraordinaire et cette extraordinaire rapidité dans les opérations. Il semble que son extrême aisance à calculer

provient de ce qu'il a à sa disposition toute une hiérarchie de mécanismes automatiques.

13° M. W. Monroe a fait une communication sur les images olfactives dans le rêve, qui fait suite à un travail analogue sur les images gustatives publié antérieurement.

14° Mlle Marie Boeuf (Camille Bos). *Contribution à la théorie psychologique du temps.*

Mlle Bœuf s'efforce d'établir l'existence d'un sens propre du temps, qui aurait sa base physiologique dans un rythme nerveux, qui nous fournit un sentiment de notre propre corps, une cénesthésie régulièrement discontinue. Cette sensation de rythme qui existe chez tous les animaux sera d'autant plus parfaite chez l'homme qu'il se rapprochera davantage de l'animal, c'est-à-dire que sera plus complètement écartée l'activité supérieure de l'esprit, perturbatrice des opérations automatiques. Cette activité supérieure, c'est essentiellement l'attention, dont le degré de puissance vient en dernière analyse déterminer le rythme de l'ondulation de la cellule nerveuse. L'unité de temps serait ainsi une unité d'aperception ou de synthèse. Dire que le rythme de l'oscillation nerveuse se ralentit ou s'accélère, c'est dire que le contenu de l'unité de temps est plus ou moins dense ou rarefié. Ce rythme varie d'ailleurs chez l'individu sous l'influence des émotions, des intoxications, des troubles nerveux. Il varie sans doute d'une espèce à l'autre, il a peut-être été s'accélérant au cours de l'histoire. C'est par rapport à cette sensation immédiate de rythme que tout événement interne se colore d'un certain degré de présence. Les divers événements de notre vie, chacun affecté d'un « ton temporel » particulier, s'ordonnent par rapport à cette qualité, et ainsi se constitue le temps psychologique qui se traduit symboliquement et pour les besoins de la science par le temps linéaire projection dans l'espace de la série de nos sensations internes. Les erreurs de localisation dans le temps s'expliquent par la discordance qui se produit entre le temps psychologique et le temps linéaire, lorsque le sentiment de présence, caractéristique normale du fait actuel, s'attache à un fait passé ou à venir, ou que s'affaiblit le sentiment de présence lié à ce fait actuel. Dans le cas du temps linéaire, la localisation se fait à l'aide de points de repère pris hors du moi, dans celui du temps psychologique au moyen des qualités des états de conscience; les deux atlas coïncident d'ordinaire, mais non pas nécessairement.

15° Le prof. A. Marty a fait une communication sur le double sens du mot *semblable*; tantôt il indique la capacité de deux objets ou de deux concepts à s'évoquer l'un l'autre, tantôt leur capacité à se substituer l'un à l'autre. Dans la langue des géomètres, c'est le premier sens qu'il faut attribuer à l'expression; deux figures semblables ne peuvent se substituer l'une à l'autre, mais le caractère commun qui leur sert de lien a une précision et une netteté parfaites : il n'est pas à peu près identique dans les deux cas, mais vraiment identique. On en vient à

cette conclusion qu'il y a deux espèces de similitude : l'une qui est une identité partielle, l'autre qui est constituée seulement par des analogies pareilles à celles qui unissent les espèces d'un même genre. Il convient de remarquer que l'on saisit la ressemblance de deux objets avant de pouvoir préciser de quelle espèce de ressemblance il s'agit.

16° Le prof. E. F. Büchner a insisté sur le rôle essentiel que doivent jouer les hypothèses dans la psychologie, si elle aspire à devenir une science qui explique et non plus seulement une science qui constate et qui amasse des faits. Toute explication scientifique est une hypothèse vérifiée.

17° Le prof. Chr. von Ehrenfels a montré que le positivisme n'est plus tant aujourd'hui une théorie de la connaissance, comme dans le système de Comte, qu'une opinion ou une tendance scientifique, qui est cependant avec cette théorie de la connaissance en une étroite relation. Cette tendance entraîne les savants à ne s'intéresser qu'à l'analyse de leurs représentations et à la détermination des uniformités de succession qui existent entre elles. Ils ne considèrent les théories scientifiques que comme des moyens pratiques de mettre dans les faits le plus d'ordre possible et le plus aisément : ils ne les jugent qu'à ce point de vue. L'aspiration métaphysique à la vérité absolue n'a cependant pas disparu, mais l'on peut se demander si la tendance positiviste ne réussira pas à en triompher pleinement. E. estime qu'elle y parviendra probablement, parce qu'une fonction persiste et se développe en raison surtout de son utilité biologique. Il n'en va pas autrement à ce point de vue des tendances à connaître que des autres instincts, des fonctions purement physiologiques ou de leurs organes. Or il est certain que la fonction biologique essentielle de notre désir de connaître est de réduire en systèmes dirigés vers des fins l'ensemble de nos mouvements et que cette systématisation a une valeur pratique de premier ordre. Mais les tendances positives sont beaucoup mieux adaptées à ce rôle que les tendances métaphysiques, dont l'action dans ce domaine ne saurait être qu'une action indirecte. Il ne faudrait pas conclure de là cependant à la prompte destruction des instincts métaphysiques, d'une part parce qu'ils ont eux aussi une fonction biologique (ils constituent une protection contre l'ébranlement destructeur des passions et fournissent à de larges groupes d'hommes le moyen de communier en des sentiments durables) et parce que d'autre part la fin même que se propose la philosophie positive, la découverte d'uniformités de succession entre les représentations humaines, postulant l'existence d'hommes, membres d'une même humanité, l'entraîne nécessairement à se poser le problème métaphysique du monde extérieur. Mais si même les aspirations métaphysiques disparaissaient, il en faudrait conclure que biologiquement elles sont mal adaptées aux fins de l'humanité et non pas que l'homme est incapable d'atteindre la vérité dans le domaine métaphysique et que la théorie positiviste de la connaissance est vraie.

19° Le prof. E. von Schmidt a fait un examen parallèle des trois grands systèmes philosophiques auxquels se peuvent ramener d'après lui toutes les explications de l'Univers. Ces trois systèmes sont le matérialisme, le rationalisme ou spiritualisme et le spiritisme. Le matérialisme est un système vraiment scientifique, parce que les explications qu'il propose ont un caractère d'universalité et de nécessité, mais il n'est pas satisfaisant philosophiquement, parce qu'il ne repose pas sur un principe qui se suffise à lui-même et soit vraiment premier. Le spiritisme a bien un caractère philosophique, puisqu'il explique les phénomènes par un principe qui se suffit à lui-même, l'Esprit, mais il n'a pas en tant que système de valeur ni d'autorité scientifiques, puisqu'il se fonde sur les expériences particulières et encore contestées de certaines personnes qui se prétendent en relation avec les âmes des morts. Seul le rationalisme constitue une explication du monde scientifique et philosophique à la fois. La Raison diffuse à travers la Nature entière arrive dans l'homme à la conscience, à la connaissance rationnelle de soi-même, ce qui établit une différence, non seulement quantitative, mais qualitative entre les animaux et lui.

20° Dr Kr. B.-R. Aars. *Sieben Räthsel der Psyche.* Dans ce mémoire M. Aars cherche à déterminer quelles sont les questions essentielles qu'oblige à se poser la dualité du moi et du non-moi, et à fixer si j'ose ainsi parler, les frontières du moi, qui se ne confondent pas avec les limites du psychique, ni avec celles de l'interne par opposition à l'externe. Il étudie les différentes formes de projection du moi dans le temps et l'espace, projection qui fait plus flottantes les limites de l'âme individuelle.

21° Mlle M. Patrick a trouvé dans l'histoire même du scepticisme antique la démonstration de l'impossibilité psychologique de s'en tenir au point de vue du scepticisme et de ne pas glisser des affirmations dogmatiques dans un système, ce système fût-il celui de Pyrrhon.

V. L'individualité et la personnalité. La volonté et le caractère.

1° Le R. P. Bulliot a esquissé une classification des caractères. Il a déterminé huit types principaux coordonnés et non pas subordonnés les uns aux autres et qui sont constitués par un ensemble de particularités structurales et fonctionnelles, à la fois physiologiques et psychologiques, qui se présentent dans la grande majorité des cas liées les unes aux autres. Les traits psychologiques essentiels du caractère inné sont toujours dans la dépendance étroite du *tempérament* et de la *structure* osseuse et musculaire de l'individu. Psychologiquement, ce qui constitue un type, c'est la prédominance marquée et parfois exclusive d'une fonction ou d'une faculté simple sur toutes les autres. Les huit types admis par le R. P. Bulliot sont les suivants : l'*homme primitif* ou *homme de labeur*, caractérisé par la prédominance des

instincts primitifs et avant tout par la prédominance de la conservation individuelle au moyen du travail quotidien; 2° l'*imaginatif à imagination positive et rêveuse*, 3° l'*affectif*, 4° l'*actif, le combatif*, 5° l'*intuitif*. 6° *L'intellectuel réfléchi et raisonneur, le théoricien*, le *systématique*, le *grand volontaire*, 7° l'*homme de sens pratique, l'homme social complet et pondéré*, 8° le *rayonnant, le grand entraîneur d'hommes*. A ces types psychologiques correspondent des types physionomiques dont l'auteur à présenté au Congrès d'intéressants échantillons.

2° M. Bernard Leroy a fait une communication sur l'illusion de dépersonnalisation. Il rapporte un cas où l'illusion durait depuis plusieurs mois et ne s'accompagnait d'aucun trouble de la sensibilité, de l'attention, ni de la volonté. L. rejette toutes les explications qui ont été proposées jusqu'ici du phénomène, mais il n'en offre pas d'interprétation nouvelle.

3° M. Wilhelm Stern a donné un définition nouvelle de la liberté. Il estime qu'il faut maintenir la notion du libre arbitre, qui est nécessaire à la constitution d'une morale scientifique et positive, mais il rejette à la fois la conception de la liberté d'indifférence et la conception kantienne de la liberté nouménale. Il considère sa notion de la liberté comme apparentée à celles que s'en sont formées Herbart et Beneke, mais il estime, avec raison, qu'elle s'en distingue nettement. Pour lui, la liberté, c'est la prédominance conquise par les forces psychiques, stables et générales, d'origine héréditaire, sur les incitations momentanées du dehors. Ces forces peuvent appartenir aux sphères de la pensée et du sentiment comme à celle de la volonté : le type en est l'instinct. Si elles triomphent d'excitations actuelles qui peuvent être plus intenses, c'est parce que les voies nerveuses sont plus perméables aux irritations physiologiques qui leur sont corrélatives. Si l'animal, qui n'en est pas d'ailleurs totalement dépourvu, a cependant en partage une moindre liberté que l'homme, c'est qu'une classe importante de ces forces, les forces rationnelles, est chez lui à peine représentée. Mais il ne faut pas méconnaître que dans l'homme même les instincts constituent un élément essentiel de la volonté libre.

4° Le P. Peillaube, dans une communication sur le péripatétisme et la psychologie expérimentale, montre que la raison de la sympathie intellectuelle qui rapproche les uns des autres les savants qui appartiennent à ces deux écoles provient du choix commun qu'ils ont fait de méthodes de recherche qui présentent un caractère objectif.

5° M. P. Carus expose qu'il faut rechercher l'identité du moi et sa continuité dans la persistance de sa forme. C'est cette forme qui constitue la personnalité; peu importe que l'individu périsse; son moi n'en persiste pas moins en sa forme dans ce grand tout qu'est l'humanité. Sa personne dure après sa mort, comme elle durait au milieu des changements matériels constants que subissent pendant la vie les éléments matériels qui constituent son corps. L'immortalité de notre

personne est réelle de la même manière que l'est notre identité au cours de notre vie individuelle.

6° M. DURAND (DE GROS) a tenté de mettre en lumière le caractère artificiel de la limite qu'on veut tracer entre la psychologie et la métaphysique. Il estime que la psychologie expérimentale, en affirmant le caractère original des phénomènes psychiques, est déjà métaphysique, quelque peu et soutient qu'il n'y a nulle raison de s'arrêter au point où elle a cru bon de fixer à ses recherches des bornes qu'elle s'interdit de franchir. Il a montré par des exemples comment en partant des faits biologiques et psychologiques acquis à la science, on peut tenter de construire une métaphysique de l'esprit et il a exposé à cette occasion une fois de plus les idées, développées déjà en plusieurs de ses ouvrages, sur la structure monadologique de l'univers et sur le polyzoïsme et le polypsychisme animal et humain.

VI. PSYCHOLOGIE DE L'ENFANT ET PÉDAGOGIE.

1° M. le Dr J. PHILIPPE a communiqué une observation qu'il avait eu l'occasion de prendre sur les mouvements d'un fœtus de 22 semaines qui a vécu à peu près un quart d'heure après son expulsion du corps de la mère. Il avait été placé dans un bain d'eau tiède. Les mouvements constatés sont des mouvements d'extension et de flexion des jambes, des mouvements des bras, des mouvements des mains, qui faisaient le geste d' « agripper ». Il réagissait par de vagues mouvements de défense aux contacts un peu rudes. D'ailleurs l'épuisement venait très vite et il fallait un repos d'une demi-minute pour obtenir par l'excitation d'une même région une nouvelle réaction. Le temps d'excitation était beaucoup plus considérable que chez le nouveau-né normal. On a pu constater une prédominance très marquée des mouvements de préhension de la main droite.

2° M. N. VASCHIDE a apporté au Congrès le résultat des recherches qu'il a entreprises sur l'imagination créatrice chez les enfants. Son développement, n'est pas, d'après lui, corrélatif du développement de la mémoire; elle n'est pas imitative ni consciemment constructive. Elle est apparentée de très près au rêve, et ses créations apparaissent aussi réelles à la conscience de l'enfant que les événements même dont il est témoin. Son fonctionnement très actif précède le développement du langage et elle est tout d'abord incoordonnée et à demi délirante; l'indécision de la perception et la confusion des images sont au nombre des facteurs essentiels de sa genèse, mais elle a sa cause dans un besoin de créer qui semble une impulsion héréditaire. M. Vaschide a insisté sur les relations qui unissent le mensonge à l'imagination créatrice.

3° M. C. SCHUYTEN, en mesurant au dynanomètre la force musculaire des élèves des écoles d'Anvers (filles et garçons) durant une année, a pu constater que cette force, comme la capacité d'attention, était sujette à des variations saisonnières qui se présentent avec la régularité

d'une loi. Les enfants sur lesquels il opérait étaient âgés d'une dizaine d'années.

4° M. A. Netchaeff à fait une communication sur le développement de la mémoire chez les écoliers. Les recherches expérimentales auxquelles il s'est livré dans les écoles de Moscou lui ont permis d'arriver aux résultats suivants : 1° Les diverses formes de mémoire sur lesquelles ont porté ses expériences se développent à mesure que l'enfant grandit. Cet accroissement subit une sorte d'arrêt à l'âge de la puberté. 2° La signification des mots exerce une très grande influence sur leur rétention. 3° Il existe une remarquable analogie entre le développement de la mémoire des mots abstraits et de celle des chiffres. 4° La mémoire la plus développée est la mémoire des objets et celle des mots qui désignent des sentiments; la mémoire la moins développée est la mémoire des chiffres. 5° Les garçons ont, relativement aux filles, une plus forte mémoire des impressions sensorielles directes (objets et sons ou bruits), les filles une meilleure mémoire des chiffres et des mots. C'est entre onze et quatorze ans que diffèrent le plus l'une de l'autre la mémoire des filles et celle des garçons.

Les diverses sortes de mémoire subissent avec l'âge des changements : les écoliers de neuf à onze ans, par exemple, retiennent malaisément les mots qui expriment des sentiments; leur mémoire pour les mots de cette catégorie est plus faible que pour les chiffres même. Au moment de la puberté, il se fait à cet égard une profonde modification : cette mémoire spéciale subit un rapide accroissement, chez les filles surtout, où elle se développe plus vite que celle des mots abstraits. Au même moment la mémoire des représentations tactiles et musculaires prend (surtout chez les filles) un très rapide développement. Chez les filles le développement de la mémoire des chiffres précède celui de la mémoire des objets et des sons inarticulés. Mais il faut remarquer que dans ces deux derniers cas la difficulté de retenir l'impression visuelle ou auditive se complique de celle de trouver un nom au son ou à l'objet. M. Neschaeff a constaté que les élèves qui présentaient la plus grande capacité pulmonaire et la plus grande force dynamométrique étaient aussi ceux qui avaient la meilleure mémoire.

5° M. le Dr Chaillous s'est attaché à déterminer la part qui revient à l'hérédité et celle qui revient à la contagion dans la constitution des perversions morales de l'enfant. Il fait une place importante à ce qu'il appelle « l'auto-contagion ». « Le vicié répète et varie à l'infini dans son imagination l'image de l'acte vicieux, et la multiple série de ces images produit sur ses aptitudes mauvaises un véritable entraînement. » L'éducation, qui doit guérir ou améliorer ces enfants, devra consister à substituer à l'image de l'acte vicieux l'image de l'acte moral et à constituer des habitudes qui puissent inhiber les tendances aux actes coupables. De là la nécessité d'éloigner des enfants toute occasion de contagion et de donner à l'exemple et aux récits concrets la

place essentielle dans leur éducation, qui se rapprochera autant que possible dans les premiers temps d'une sorte de dressage, d'entraînement. M. Chaillous tire de ces prémisses psychologiques des conclusions pratiques pour l'organisation des colonies pénitentiaires d'enfants.

VII. — Psychologie sociale et criminelle.

M. G. Tarde, président de la section, a défini dans une allocution l'objet de la psychologie sociale ou interpsychologie et esquissé sa méthode.

1° Fr. Eulenburg. — *Le problème de la psychologie sociale.*

Par psychologie sociale, il faut entendre l'étude de ces phénomènes psychiques qui ne prennent naissance que dans le contact de plusieurs individus réunis en un groupe plus ou moins stable. La *Völkerpsychologie* a été une première tentative pour constituer cette science nouvelle, mais elle a arbitrairement limité son domaine à l'étude du langage, des coutumes et des mythes, et s'est spécialement attachée aux formes les plus basses et les plus simples du développement de l'humanité : elle n'atteint d'ailleurs jamais directement les processus psychiques eux-mêmes, mais seulement les phénomènes extérieurs où ils s'objectivent. La psychologie sociale ne se confond pas non plus avec la psychologie des foules, qui étudie la répétition d'un même phénomène chez des individus différents en raison de leur juxtaposition et non la création de sentiments et de pensées vraiment nouveaux, création qui implique l'organisation du groupe. Toute la vie sociale s'offre ici comme champ d'observation avec les groupements divers qu'elle entraîne : familiaux, nationaux, professionnels, etc. On aura à déterminer quelle influence est exercée par l'étendue du groupe, par sa nature, par sa stabilité, par la fréquence des relations entre ses membres, sur les idées et les sentiments collectifs, les modifications qu'amènent dans les états internes les changements des conditions externes et la réaction exercée par les transformations des sentiments collectifs sur la structure du groupe et ses relations avec d'autres groupes. Les lois de la psychologie individuelle se vérifient dans le domaine de la psychologie sociale : elles doivent subir seulement une transposition ; les lois d'association, et de contraste, la loi de Fechner, les variations du champ de la conscience, les phénomènes de fatigue, etc. ont leurs parallèles dans les processus psychiques des groupes sociaux.

2° Le Prof. A. Groppali, fait de la psychologie collective ou psychologie des foules un rameau détaché de la psychologie sociale, qui est constituée essentiellement par la *Völkerpsychologie* ou *folklore* d'une part et d'autre part par l'étude de la genèse des sentiments et des idées qui se produisent aux sein des groupes organisés par l'action et la réaction des individus les uns sur les autres et l'examen de l'influence exercée par ces phénomènes sociaux sur les

esprits individuels. Il considère ces diverses sciences comme des disciplines auxiliaires de la sociologie. Il considère que l'erreur de méthode commise en ce domaine a été l'application directe à des phénomènes d'un autre ordre des lois de la psychologie individuelle ; il blâme aussi la création de ces entités, telles que l'âme des peuples l'aspect de la race, etc. qui ne laissent pas réduire aux actions et réactions des éléments constitutifs des groupes, mais auxquels on semble attribuer une sorte d'existence transcendante par rapport aux consciences individuelles.

3° M. Ch. Kuntz estime qu'il y a lieu de constituer sous le nom d'*ergologie* une science spéciale qui traiterait de l'action de l'homme sur son milieu et des transformations psychiques que cette action même, qu'il exerce intentionnellement sur les choses et les êtres qui l'entourent, amènent en lui.

4° M. Tongo Takébé a présenté une classification des tendances qui constituent les facteurs essentiels des phénomènes sociaux. L'action des causes extra-humaines est pour lui secondaire et indirecte. Il fait à côté des tendances une place aux intentions et aux diverses formes d'idéal. Les tendances sont divisées en individuelles et sociales; les tendances sociales sont divisées à leur tour en tendances naturelles ou *a priori* et tendances artificielles ou *a posteriori*.

5° M. le prof. F. Schultze expose le plan très complet d'une étude psychologique des non civilisés. C'est la table des matières d'un livre qu'il vient de publier [1]. En voici les principales divisions : I. *L'intelligence du sauvage*. II, *La volonté du sauvage*. III, *Histoire naturelle de l'origine de la religion*. IV. *Évolution de la morale*.

6° M. A. Martrès assigne pour origine à la justice pénale la vengeance, privée d'abord, puis publique. Il retrouve dans le duel les traces de l'ancienne justice privée. L'idée de vengeance a fait place à celles de l'expiation et de la dette du coupable envers la société, mais elles sont périmées à leur tour. La peine ne doit plus être qu'éducative pour le coupable et protectrice pour la société; toute idée de vengeance ou même de réparation doit disparaître de la justice pénale.

7° M. Ed. Reich attribue comme cause essentielle à la criminalité et au vice l'organisation de la société, qui repose sur la libre concurrence et l'appropriation individuelle. Il estime que la constitution d'un système de mutualité altruiste les ferait disparaître.

8° M. N. de Seeland, s'appuyant sur les données fournies par la statistique criminelle de la Russie d'Europe durant une période de cinq années (1889-93), est amené à conclure que la plus faible criminalité de la femme n'est pas attribuable à des causes accidentelles ou

1. *Psychologie der Naturvölker. Entwicklungpsychologische Charakteristik der Naturmenschen in intellectueller, æsthetischer, ethischer und religiöser Beziehung. Eine natürliche Schöpfunggeschichte menschlichen Vorstellens, Wollens und Glaubens.* Leipzig, Veit. 1900.

sociales, mais à sa moralité supérieure, à sa sobriété, à sa patience plus grandes, à sa plus grande assiduité au travail, à sa plus grande capacité d'aimer, au développement enfin qu'a chez elle l'esprit religieux.

VIII. — Esthétique.

1° Mlles V. Paget (Vernon Lee) et C. Anstruther Thomson ont fait une communication sur le rôle joué par les sensations musculaires et viscérales dans la perception esthétique visuelle. Leur thèse, qui repose sur des expériences introspectives très nombreuses, consiste à soutenir que le plaisir ou le déplaisir esthétique qui se rattache à la perception visuelle complète (c'est-à-dire beaucoup plus complexe et plus profonde que le simple acte d'identification) d'un objet quelconque, dépend, non pas seulement de l'activité de l'organe visuel et des processus musculaires qui lui sont associés, mais de la participation à la perception de quelques-unes des fonctions les plus importantes de tout l'organisme : la respiration, la circulation, l'équilibre, les adaptations motrices du corps entier, fonctions dans lesquelles il se produit des changements favorables ou défavorables selon la nature des synthèses visuelles et des éléments qui les composent. Cet état particulier des sensations internes et musculaires n'est point un effet de l'émotion esthétique agréable ou désagréable, mais sa cause et son explication, et peut-être même un élément de cette émotion même. Ces éléments moteurs interviennent dans la vision pour nous donner la perception des rapports de direction entre les lignes, des rapports spatiaux et dimensionnels et des qualités pour ainsi dire rythmiques des objets. Cette participation se révèle par l'étude de sensations de différente nature (des sensations mimétriques entre autres) plus ou moins localisées, synthétiques ou rudimentaires dont quelques-unes semblent accusées par le langage métaphorique généralement appliqué aux objets visibles, tandis que beaucoup d'autres ne peuvent être démêlées qu'expérimentalement des impressions esthétiques complexes où elles se trouvent engagées. Un questionnaire détaillé est annexé à ce mémoire. Son but est de soumettre au contrôle d'un examen plus large et plus rigoureux à la fois les faits sur lesquels se fonde cette thèse, de s'assurer si les phénomènes observés n'appartiendraient pas à la catégorie des idiosyncrasies exceptionnelles (comme les phénomènes, par exemple, d'audition colorée), et si, d'autre part, ils ne sont pas restreints aux sujets appartenant d'une manière presque exclusive au type moteur, et de déterminer enfin quelles relations existent entre la capacité de ressentir l'émotion esthétique et le fait d'appartenir à ce type.

2° M. Ch. Rolland indique les quatre principaux points où se devrait appliquer, d'après lui, la psychologie expérimentale pour fournir à la critique esthétique des éléments pour la solution des divers problèmes

qui sont de son domaine. Ce sont 1° l'étude des variations de la sensibilité avec les climats et les races, 2° l'étude du sens esthétique lui-même (détermination de la part de chaque ordre de sensations dans la formation de la sensibilité esthétique, variations qu'il subit sous l'influence des émotions qui les accompagnent, examen de ses modalités diverses chez l'artiste créateur, le public, la critique, l'interprète (acteur, musicien ou danseur), 3° l'étude des relations de l'instinct sexuel et du sentiment esthétique, 4° l'étude du rôle de l'anthropomorphisme et du sentiment de la nature dans la genèse du sentiment de l'art et des œuvres qu'il inspire.

3° Le Prof. V. Basch réduit à trois catégories principales les multiples éléments qui entrent dans la composition du jugement esthétique : les facteurs sensibles directs, les facteurs formels et les facteurs associés. Les facteurs sensibles directs sont la qualité émotionnelle de la sensation, qui est d'autant plus agréable qu'elle procure un maximum de stimulation avec un minimum de fatigue; les facteurs formels sont représentés par le plaisir intellectuel que cause la perception de la liaison du divers ou de l'unité dans la multiplicité; les facteurs associés sont les sentiments de plaisir que nous associons directement ou indirectement à la contemplation d'un objet de la nature ou de l'art. Le caractère commun de ces divers facteurs, c'est que ce sont des sentiments de sympathie symbolique qui nous font participer à la vie d'êtres infiniment éloignés de nous par le temps et l'espace, et conférer la vie qui est en nous à des objets inanimés. « Envisagé à ce point de vue, le sentiment sensible direct résulte d'une sympathie entre notre système nerveux et les excitations extérieures, le sentiment formel d'une sympathie entre la loi primordiale de notre entendement et les formes des êtres et des choses, et enfin le sentiment associé d'une sympathie entre les événements propres de notre vie et les objets actuels de notre contemplation ». De ces sentiments, unis dans le jugement et le plaisir esthétiques en un faisceau, seuls les sentiments sensibles directs et les sentiments formels peuvent prétendre à être universellement partagés. Les sentiments associés, au contraire, sont essentiellement instables et leur « communicabilité » dépend d'un acte de sympathie reconstructive qui exige des connaissances et une plasticité de l'imagination dont la moyenne est incapable et qui sont limitées, même chez l'élite, à des époques et à des formes d'art déterminées. Ainsi se résout l'antinomie qui existe entre les prétentions du jugement esthétique à l'universalité et les variations auxquelles en fait il est soumis.

IX. — Psychologie morbide et pathologie mentale.

1° Le Prof. A. Tamburini insiste sur le rôle considérable joué par les troubles des sensations et des images viscérales dans les aberrations de la conscience de soi et les aberrations de la personnalité; ces

troubles ont parfois une origine locale dans les viscères même; en d'autres cas elles ont une origine purement cérébrale. Les centres de la conscience viscérale sont situés dans l'écorce cérébrale aux points qui sont en rapport avec les appareils et les fonctions de la vie organique, c'est-à-dire dans la zone sensori-motrice et les territoires avoisinants; ces centres ont des fonctions à la fois motrices et sensitives. Les hallucinations viscérales ont leur origine dans la reviviscence et l'exagération morbide, par un processus irritatif siégeant dans cette partie de l'encéphale, des images qui s'y sont emmagasinées inconsciemment, alors que l'état du sujet était normal. Elles provoquent à leur tour des sensations illusoires.

2° M. le Dr J. Séglas a exposé que, sous le nom d'*hallucinations psychiques*, on décrit depuis Baillarger des phénomènes disparates entre eux et qu'il importe de distinguer; ce sont 1° des phénomènes intermédiaires à l'idée et à l'hallucination vraie (visions, bruits, odeurs, goûts spirituels des mystiques), des représentations mentales vives et précises, mais non extériorisées, des pseudo-hallucinations en un mot; 2° des hallucinations-motrices verbales, qui peuvent ou non s'accompagner d'hallucinations ou de pseudo-hallucinations sensorielles; 3° des pseudo-hallucinations verbales, le plus souvent motrices, mais parfois visuelles ou auditives. Les discussions qui se sont élevées sur la question des hallucinations psychiques tiennent en grande partie à la complexité et à l'hétérogénéité des phénomènes compris sous ce vocable et dont beaucoup ne sont pas des hallucinations. M. Séglas estime qu'en conséquence c'est un terme qui devrait disparaître de la nomenclature psychiatrique.

3° Le Dr Gustave d'Olah cherche à établir dans son mémoire (*Partielle Bewusstlösigkeit mit totaler Amnesia*) que la perte du souvenir d'un acte n'implique pas que cet acte ait été commis inconsciemment et sans que la personnalité de l'individu y ait eu la moindre part. Le cas des images des rêves si vives au réveil et qui s'effacent si complètement en peu d'instants lui paraît constituer à l'appui de son opinion un argument démonstratif. Il faut ajouter que les actes qui sont commis dans ces états prétendus inconscients ne sont jamais étrangers, encore bien moins opposés, à la nature psychique de l'agent; en eux s'expriment des instincts, des tendances, des désirs inhibés à l'état normal par des forces antagoniques. C'est ce qui se passe par exemple dans l'intoxication alcoolique : la condition où se trouve placé le délirant alcoolique rappelle de très près celle de l'enfant dont la conscience est encore pauvre en images antagoniques et qui est livrée aux impulsions de ses instincts. La conscience intervient dans la plupart des actes réputés automatiques et qui sont beaucoup trop compliqués et trop nettement dirigés vers une fin pour qu'on puisse les considérer comme une série de réflexes. Là où la conscience fait défaut, ainsi que tout élément représentatif, il n'y a plus place que pour des contractions musculaires incoordonnées. M. d'Olah n'admet même pas que dans

l'épilepsie larvée et le délire épileptique il y ait inconscience ni qu'il y ait en ces cas perte complète du souvenir. Et de même qu'il y a conservation du moins partielle de la conscience, il y a conservation aussi sinon du caractère même de l'individu, du moins de certains éléments de ce caractère, qui à l'état normal demeuraient, et pour lui comme pour les autres, dans la pénombre. Un être ne peut réagir que conformément à ce qu'il est. M. d'Olah va si loin en ce sens qu'il tient pour impossible qu'un sujet hypnotisé accepte des suggestions en tout opposées à ses sentiments et à ses désirs.

4° M. le Dr Truelle a communiqué l'observation de deux cas d'amnésie continue, consécutifs l'un à une attaque épileptiforme, l'autre à une intoxication par l'oxyde de carbone. Aucun des deux malades ne présentait de stigmates hystériques.

5° M. le professeur Pierre Janet a communiqué l'observation d'un cas de respiration du type de Cheyne-Stokes chez une hystérique. Il a constaté que le réveil de l'activité cérébrale chez cette malade et le rétablissement de sa capacité d'attention modifiaient son rythme respiratoire et le rapprochaient du rythme normal.

6° Dr J. P. Hartenberg. *Sur la névrose d'angoisse* (Angstneurose). Freud la considère comme le terrain propice sur lequel se développent les obsessions et les phobies. Or il est à remarquer que les symptômes par lesquels elle se manifeste consistent en désordres vasculaires et nerveux qui sont placés sous la dépendance du système nerveux sympathique. Elle apparaît donc comme une névrose du sympathique, et étant donné le rôle que joue le sympathique dans la vie affective, on serait amené à la regarder psychologiquement comme une névrose émotionnelle spécifique. On ne saurait dès lors s'étonner qu'elle soit à la base des obsessions et des phobies. On retourne ainsi aux conceptions de Morel. Il y a là un argument clinique en faveur de la doctrine qui accorde la priorité à la vie affective et assigne aux émotions un caractère organique. L'angoisse est ici le phénomène primordial et elle n'est que la traduction dans la conscience des désordres vasculaires et viscéraux conditionnés par la névrose du sympathique. Les phobies ont un caractère dérivé; elles ne sont que les formes intellectuelles et imaginatives que révèlent ces état affectifs. Aussi la suggestion n'a-t-elle pas de prise sur elles.

7° M. le Dr P. Tesdorpf, a montré de quelle importance était pour le psychiâtre, au triple point de vue du diagnostic, du pronostic et du traitement, la connaissance du caractère du malade qu'il a à soigner Le caractère du patient imprime à la maladie une physionomie spéciale et qui pourrait tromper sur sa nature et sa gravité, si l'on ne savait quelles sont la constitution psychique et les réactions habituelles de celui qui en est atteint. Mais pour étudier scientifiquement un caractère particulier, il faut être en possession d'une bonne classification des caractères, et pour pouvoir apprécier les désordres que la maladie a apportés dans l'état mental et moral d'un homme, il faut avoir nette-

ment déterminé quels sont les traits qui appartiennent aux types normaux et quels sont ceux qui sont significatifs, en dehors de toute psychose définie, d'une condition psychique anormale ou qui constituent du moins une prédisposition à une affection cérébrale ou nerveuse. L'attention doit porter dans une classification de cette espèce, sur les éléments du caractère, leur nature, leur mode de groupement, la prédominance de certains d'entre eux, leur accord ou leur désaccord, leur aisance à être modifiés par les influences du dehors ou leur résistance au contraire à toutes les actions extérieures.

8° M. le Dr Morton Prince a présenté une communication sur un cas de triple personnalité. Les trois personnalités possèdent une complète indépendance : l'une d'elles est une transformation de la sub-conscience (*subliminal consciousness*) du sujet; elle existe depuis son enfance à l'état de sub-conscience et ses souvenirs sont continus depuis cette date. Elle n'a acquis qu'à une époque récente une totale indépendance. Elle a écrit une autobiographie où est racontée sa vie en parallèle avec celle de la conscience primaire. Elle a pu donner de nombreux renseignements sur les autres personnalités, qui sont, elles, des fragments du moi normal. Cette fragmentation du moi s'est faite par désintégration. Elles n'existent pas simultanément, mais successivement et sont amnésiques pour toutes les périodes où elles n'existent pas comme personnalités distinctes.

9° M. le professeur de Tarchanoff a fait une communication sur les hallucinations (que révèlent leurs attitudes), les illusions, les perturbations de caractère et les impulsions déterminées chez certaines espèces de grenouilles par l'intoxication chloroformique. Ces phénomènes apparaissent au réveil.

X. — Les états hypnotiques et les phénomènes de télépathie.

1° Le Dr Falk Schupp, après avoir indiqué les contributions que fournit à la connaissance des modalités de la conscience, à la théorie de la personnalité et à celle de la volonté et de l'instinct l'étude du somnambulisme, exprime l'opinion que la seule voie qui nous soit largement ouverte pour accroître notre connaissance des phénomènes de cet ordre est l'expérimentation sur des sujets qui appartiennent à des races où les pratiques hypnotiques et somnambuliques font partie du culte. L'observation des cas spontanés de somnambulisme est en effet mal commode et on ne peut maintenir les sujets européens, qu'on a plongés artificiellement dans le sommeil, endormis pendant des périodes assez longues pour permettre de mener à bien certaines expériences de haute importance. Mais pour réussir en une telle entreprise, où les données fournies par la *Völkerpsychologie* et l'anthropologie serviront de guides, une organisation internationale est nécessaire.

2° M. le prof. Liegeois a fait une communication sur les hallucinations négatives. Le trait essentiel de ses conclusions, c'est que les

sujets qui semblent ne pas voir, *voient*, ne pas entendre, *entendent*, mais qu'ils voient et entendent inconsciemment.

3° Le prof. BERNHEIM a traité de l'anesthésie hystérique, qu'il ramène presque complètement à un ensemble d'auto-suggestions et qu'il considère comme curable par suggestion ou par persuasion.

4° Le Dr REELING BROUWER présente l'observation d'une hystérique dont il a suivi pendant plusieurs années la maladie. Il arrive à la conclusion que la caractéristique essentielle de l'hystérie c'est l'auto-suggestibilité pathologique. Le mode de traitement le plus efficace, c'est la psycho-thérapie suggestive, mais elle réussit plutôt à remplacer par d'autres moins gênants les phénomènes morbides dus à des auto-suggestions qu'à faire disparaître la tendance à l'auto-suggestibilité.

5° Le Dr G.-C. FERRARI a fait une communication sur la divination ou lecture de la pensée.

6° M. J.-C. CHATTERJI a exposé la méthode suivie dans l'Inde pour l'étude expérimentale de la psychologie, étude où les procédés apparentés à ceux des hypnotiseurs tiennent une grande place. Il insiste sur le caractère naturel des phénomènes supra-normaux que l'Inde offre de si multiples occasions d'observer.

7° M. le Dr ENCAUSSE a lu un mémoire sur le transfert hypnotique. Il a indiqué quelles sont les principales affections nerveuses susceptibles d'être améliorées par ce procédé thérapeutique et discute la question de savoir s'il agit simplement par suggestion.

8° M. le prof. FLOURNOY indique la nécessité qu'il y a pour les psychologues de profession de s'occuper des phénomènes dits occultes, supra-normaux, spiritiques, etc., qu'ils ont trop négligés jusqu'ici. Il faut les examiner avec une complète absence de parti-pris, mais en les soumettant à une critique rigoureuse. Il signale la tendance des processus subconscients de mémoire et d'imagination à simuler des communications supra-normales et la difficulté qu'il y à assigner des limites à l'étendue de leur action.

9° M. FRÉD. W. H. MYERS décrit, sous le nom devenu classique de *Trance*, l'état de sommeil apparent dans lequel le sujet peut exprimer par la parole ou l'écriture des idées qui sont étrangères à sa personnalité normale et faire connaître des faits qu'elle ignore. Il arrive qu'en cet état d'automatisme il n'y ait pas seulement modification de la personnalité normale, mais substitution d'une personnalité à une autre. La *Trance* peut survenir dans le somnambulisme spontané; elle apparaît dans l'hystérie comme l'un de ses syndrômes; elle peut être engendrée artificiellement par les pratiques hypnotiques et la suggestion. Ces phénomènes sont parfois simulés et les révélations faites pendant le pseudo-sommeil sont le fruit d'informations adroitement prises : c'est le cas de la plupart des *clairvoyantes* professionnelles; on peut aussi se trouver en présence de manifestations morbides, ce sont celles qui ont été étudiées par P. Janet, Binet, Freud, Breuer, etc., mais l'état de *Trance* est compatible avec la parfaite santé. Tantôt en

ce cas les révélations du sujet, bien qu'elles contiennent des combinaisons de pensées et d'images qu'il eût été hors d'état de réaliser pendant la veille, ne renferment aucun élément qui n'ait pu venir à sa connaissance par les voies ordinaires : les faits s'expliquent alors par l'automatisme des mémoires sub-conscientes et sont analogues à ceux qui constituent l'inspiration du génie; tantôt ces révélations contiennent la mention soit de faits ignorés du sujet, mais connus d'autres personnes présentes, et qui peuvent ainsi atteindre le sujet par *tétépathie*, soit existant actuellement en un autre lieu et qui peuvent être appréhendés par lui par *télestésie*; tantôt enfin les révélations contiennent la mention de faits passés ignorés du sujet et des personnes présentes, mais vérifiables, et qui pourraient s'être conservés dans la mémoire de certaines personnes déterminées, mortes à ce moment et à la personnalité desquelles le sujet les rattache en fait. Il y aurait en ce cas une substitution temporaire de personnalité. C'est à ce dernier type que se rattachaient les cas connus du Rev. W. Stainton Moses et de M. Piper, c'est à lui que se rattache le nouveau cas, que décrit M. Myers, de Mrs. Thompson. M. Myers explique cette dernière catégorie de phénomènes par la substitution de l'esprit d'un mort à celui du sujet.

10° Mme W. VERRALL et M. le Dr VAN EEDEN ont présenté une note détaillée sur le cas de Mrs. Thompson. Mme V. estime que la cryptomnésie ne joue qu'un rôle très secondaire dans les phénomènes dont elle est le sujet. Mrs. Thompson est peu suggestible à l'état de vielle. Mme Verrall et M. V. Eeeden ont assisté personnellement aux séances où se sont produits les phénomènes qu'ils décrivent.

11° M. le Dr ENCAUSSE a présenté une note sur une série d'appareils cliniques enregistreurs destinés à l'étude des sujets hypnotisés et des médiums et permettant de contrôler l'authencité des phénomènes obtenus.

12° M. le Dr PAUL JOIRE a indiqué d'autre part la place que doivent prendre dans l'ensemble des recherches psychologiques les études sur la télépathie, la suggestion mentale, l'extériorisation de la sensibilité et de la force. Les faits lui semblent constants. Il faut travailler non pas à rechercher la cause et la nature de ces phénomènes, mais à déterminer avec précision les conditions où ils se produisent.

13° M. le Dr TH. PASCAL a présenté une note sur *la dualité des véhicules de conscience*. Il estime que la présence dans l'être humain d'une conscience anormale plus étendue que la conscience normale et supérieure à elle établit la réalité de l'existence d'un substratum de cette conscience différent du cerveau et du système nerveux. Il trouve dans l'analyse des phénomènes du rêve, du délire fébrile ou toxique, de la folie, de la possession et du dédoublement de la personnalité, la preuve de cette dualité de conscience. Il fait une large place aux phénomènes

14° M. G. DELANNE expose la nécessité d'étudier scientifiquement les apparitions qui ne peuvent s'expliquer par la télépathie et possèdent

un caractère objectif (perception simultanée du même fantôme visuel par plusieurs personnes, effets physiques produits par l'apparition, perception des visions par les animaux domestiques, etc.).

15° M. L. Denis en un mémoire, où il fait l'historique et expose l'état actuel des recherches sur les phénomènes d'extériorisation et de dédoublement de l'esprit, aboutit à la conclusion que les hommes de science ne peuvent se dérober à l'obligation d'étudier méthodiquement cet ordre de faits.

16° M. le Dr Baraduc a fait une communication sur les *vibrations de la vitalité humaine.*

I. Organisation du travail psychologique.

1° Mlle Joteyko a présenté une note sur le laboratoire Kasimir (Psychologie expérimentale) de l'Université libre de Bruxelles.

2e Le professeur Toméri Tanimoto a communiqué, au Congrès une notice historique sur l'évolution des études psychologiques au Japon.

3e M. le Dr Ochorowicz a exposé les raisons qui avaient déterminé la création d'un institut psychique international. Il a esquissé le plan et indiqué le mode de fonctionnement de cette institution nouvelle.

Cette longue analyse des travaux du Congrès en reproduit fidèlement la physionomie. Le nombre des communications d'un caractère très général a diminué, sauf peut-être dans le domaine de la psychologie sociale, la plupart des travaux portant sur des points précis et bien délimités.

Deux remarques s'imposent en terminant : c'est d'une part le très petit nombre des travaux relatifs à la *Völkerpsychologie* et l'absence complète de communications sur la psychologie animale; d'autre part la place toujours plus grande faite aux recherches sur les phénomènes supra-normaux.

Le Comité international et permanent a décidé que le prochain Congrès se tiendrait à Rome en 1904. La présidence en a été confiée à M. Luciani, recteur de l'Université de Rome, qui sera assisté de MM. Sergi, vice-président et Tamburini, secrétaire général.

L. Marillier.

CONGRÈS D'HISTOIRE DES SCIENCES

Le Congrès d'histoire des sciences s'étant trouvé officiellement rattaché, en qualité de cinquième section, au Congrès international d'histoire comparée, s'est ouvert par une séance commune à toutes les sections de ce congrès. Le discours le plus important de cette réunion a été celui de M. Boissier, président général, qui a développé le rôle et l'influence de l'histoire sur la littérature et la science comparées. Il a montré que si l'histoire, par un certain côté, avivait le sentiment national, elle n'en tendait pas moins, par son caractère scientifique, à réaliser la paix et la fraternité intellectuelle entre les peuples. — A la suite de cette réunion générale, la section d'histoire des sciences s'est constituée séparément. Elle a tenu six séances au Collège de France, du lundi 23 au samedi 28 juillet 1900. Le bureau définitif a été composé des membres du comité d'organisation : *M. Paul Tannery*, président; M. le docteur *Dureau* et *M. André Lalande*, vice-présidents; M. le docteur *Sicard de Plauzoles*, secrétaire.

On peut diviser les travaux du Congrès en trois groupes : 1° les communications et discussions (d'ailleurs nécessairement très restreintes en ce cas) qui portent sur des points de détail de l'histoire des sciences et qui en sont pour ainsi dire les matériaux, 2° celles qui ont pour objet une question d'ordre général, présentant un caractère philosophique, ou directement liées à des questions d'histoire de la philosophie; 3° les vœux et les résolutions pratiques adoptés par le Congrès. Nous indiquerons brièvement, en raison du caractère de cette Revue, les mémoires appartenant à la première catégorie; nous analyserons avec plus de détail ce qui concerne les deux autres.

I. *Communications purement historiques.* — M. HEIBERG : Anatolius sur les nombres. Anatolius est un écrivain chrétien du IIIe siècle, qui d'après Eusèbe, aurait enseigné la philosophie aristotélicienne à Alexandrie. Il a écrit une compilation sur les mathématiques dont M. Heiberg a découvert un fragment nouveau, contenant des spéculations sur le symbolisme des nombres et leurs vertus, des listes de triades et de tétrades, et enfin une citation inédite d'Héraclite, d'ailleurs peu intelligible, sur le rapport du nombre 7 et de la lune. — M. de LONGRAIVE présente à ce propos quelques observations sur l'attribution des planètes aux jours de la semaine, probablement d'origine égyptienne, mais qui ne se trouve pas en tout cas dans l'antiquité classique, antérieurement au premier siècle avant J.-C. — M. BOUBNOV, de l'Université de Kiew : Sur les origines de l'abacus de Gerbert. — M. MAXIMILIEN CURTZE : Sur l'enseignement de la Géométrie au moyen

âge. M. Paul Tannery, en présentant et en analysant ce mémoire, dont l'auteur est absent, y ajoute le résultat de ses recherches personnelles, et fait ressortir le caractère exclusivement pratique qu'a longtemps revêtu cet enseignement : on transmettait surtout des formules d'arpentage et de jaugeage, le plus souvent sans démonstration, et les divisions usuelles de la géométrie étaient l'altimétrie, ou mesure des hauteurs verticales ; la planimétrie, ou mesure des longueurs horizontales, enfin la cosmométrie, on mesure des données cosmographiques. — M. Saavedra, président du conseil des ponts et chaussées à Madrid : Sur l'histoire de la numération et la première formule de résolution des équations cubiques. Comment Tartaglia est-il arrivé à la découverte de la célèbre formule qu'il a exprimée en vers italiens? M. Saavedra pense qu'il est parti des travaux des Arabes, qui étaient parvenus déjà, comme l'a montré M. Zeuthen, à discuter d'une façon générale, par la géométrie pure, le cas défini par l'expression moderne $x^3+px=q$. M. Tannery, toutefois, fait remarquer que ces reconstitutions de découvertes sont assez illusoires. Les choses, en général, n'ont pas été trouvées de la manière la plus simple, ni même la plus vraisemblable. De plus, il nous est très difficile de nous rendre compte de ce qui paraissait simple à un mathématicien déterminé : cette simplicité dépend avant tout d'habitudes personnelles, de la tournure d'esprit, et actuellement encore nous voyons des savants différer complètement, à ce point de vue, dans le jugement qu'ils portent sur une méthode. Enfin, il est difficile, étant donné l'usage alors universel du secret et du mystique, de savoir exactement quelles étaient les connaissances réelles d'un géomètre. Aussi une autre hypothèse reste-t-elle possible, et même plausible : c'est qu'au lieu de se rattacher aux solutions arabes, dont on ne trouve guère de trace au moyen âge, la formule de Tartaglia dérive des écrits de Diophante, qui savait déjà trouver deux nombres en connaissant leur somme et la somme de leurs cubes.

M. Siegmund Günther : Les systèmes astronomiques de compromis aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. L'auteur entend par là les systèmes qui ont tâché de concilier l'immobilité de la terre avec le mouvement des planètes autour du soleil, et dont le plus célèbre est celui de Tycho Brahé. Il fait connaître celui d'Alarus Ursus, un peu différent, et admettant le mouvement diurne de la terre; mais quoique ce système ait été publié avant celui de T. Brahé, ce dernier a réclamé la priorité et a accusé Alarus Ursus d'avoir eu connaissance de ses idées. Il est à remarquer, à propos de ces systèmes, d'une part, que Galilée, dans ses célèbres dialogues, ne mentionne jamais les systèmes de compromis, peut-être pour se réserver, en cas d'attaque trop vive, le droit de dire qu'il était tychonien; et d'autre part, que le système fut adopté et enseigné par les jésuites jusqu'au XVIIIe siècle, époque où le progrès des idées newtoniennes le ruina définitivement. — M. Antonio Favaro, professeur à l'Université de Padoue : Le « mètre » proposé comme unité de mesure en 1675. — M. Tannery donne communication d'une

lettre où l'illustre éditeur de Galilée s'excuse, en raison de sa santé, de ne pouvoir assister au Congrès, et lit ensuite le mémoire de M. Favaro. Le « mètre » proposé en 1675, sous ce nom, par un astronome italien, Tito Livio Buratini, avait pour mesure la longueur du pendule qui bat la seconde. Les divisions usuelles devaient être la moitié, le quart, le huitième et le seizième du mètre. Le cube de cette dernière division aurait donné le volume d'eau servant d'unité de poids. Enfin Buratini a donné des indications précises et curieuses sur la fabrication technique des étalons. M. de Longraive fait remarquer que Christophe Wren avait eu l'idée de se servir de la longueur du pendule comme unité de mesure, mais toutes ces tentatives sont tombées dans l'oubli quand on eut découvert que cette longueur était variable suivant les latitudes. — M. Moritz Cantor : Contribution à l'histoire de Gauss. Le célèbre historien de mathématiques y étudie et y complète la correspondance de Gauss, notamment avec Wolfgang Bolyai, père du géomètre, et avec Guillaume Olbers. Il cite en particulier une lettre fort curieuse de Gauss, répondant à l'hypothèse d'Olbers, et s'indignant de ce qu'on puisse considérer les petites planètes découvertes par lui comme les débris d'une grande planète brisée (*vertrümmert*) et dont la place aurait satisfait à la loi de Bode. Peut-être s'agit-il là simplement d'une ironie à l'égard des astronomes qui gardaient encore la croyance traditionnelle à l'incorruptibilité des corps célestes. — M. Paul Tannery : Sur un manuel d'astronomie cambodgienne. On en avait déjà un, rapporté par Laloubère et étudié par Cassini. Celui qu'a eu entre les mains M. Tannery répète le précédent sur quelques points et sur d'autres vient en combler les lacunes. Il présente un caractère astrologique autant qu'astronomique. On y trouve des règles pratiques pour calculer la longitude du soleil et de la lune au moment de la naissance; les astrologues cambodgiens paraissent, d'ailleurs, avoir tenu compte seulement du jour de la naissance et non de l'heure comme les astrologues occidentaux. La seconde partie est consacrée aux éclipses. On peut y relever un usage singulier qui consiste à compter les années de l'ère comme l'âge d'un homme, dont on dit qu'il a trente ans après les trente années *révolues*. Cela équivaut donc à compter une année zéro au début de l'ère, que les cambodgiens font commencer pour des raisons de conjonction astronomique au 21 mars 638.

M. Meuriot : Sur la géographie de Dicéarque. Étude du « diaphragma », sorte de méridien central passant sur les côtes de l'Asie Mineure et que les Grecs considéraient comme divisant en deux parties égales le monde habité. — Le prince Nicolas Galitzine : Les premières expériences de Montgolfier. L'auteur donne lecture d'une série de lettres écrites en 1783 par l'ambassadeur de Russie à Paris, et qui relatent avec un grand détail les expériences faites. Ces lettres ont été retrouvées aux archives du ministère des affaires étrangères, à Moscou. Elles sont accompagnées de quatre aquarelles représentant les ascensions des montgolfières avec beaucoup de précision, et dont

le prince Galitzine a fait circuler des fac-similés parmi les auditeurs.

Mlle MÉLANIE LIPINSKA, docteur en médecine : Les femmes médecins dans l'antiquité. L'auteur a relevé, avec une érudition très remarquable, tous les noms de femme ayant exercé la profession médicale, qui sont cités par les auteurs grecs ou latins, en y joignant des détails sur un certain nombre d'entre elles. Il en résulte que cet exercice de la médecine par les femmes est de tradition constante et ne constitue pas une nouveauté. — A la suite de cette communication, plusieurs observations sont faites; d'abord sur des questions historiques de détail. M. Paul Tannery examine la question de savoir si l'école de médecine dite pythagoricienne se rattache réellement à Pythagore; M. André Lalande fait remarquer la différence qui existe, quant aux opinions sur les femmes, leur nature et leur rôle, entre la doctrine de Platon, idéale, rationnelle, utopiste même, favorable par conséquent à l'égalité, et celle d'Aristote, historique, expérimentale et par conséquent défavorable à l'assimilation de l'homme et de la femme. Enfin, en se plaçant à un point de vue plus général, M. le Dr Dureau fait ressortir l'originalité et la force démonstrative de ce travail; il y ajoute que les préjugés seuls ont fait croire à l'existence de dispositions législatives ou même d'usage établi interdisant à la femme l'accès de la carrière médicale. Chargé en 1860 d'une mission ayant pour objet d'étudier cette question dans les différents pays d'Europe, il a été amené à conclure que rien chez aucun d'eux ne s'opposait à ce que les femmes fussent médecins.

M. le Dr CAPITAN : Résumé de l'histoire du préhistorique de la fin du XVIe au commencement du XIXe siècle. Ce mémoire, très intéressant, résume la marche des idées depuis Agricola de Bâle, qui émit le premier des doutes en 1546 sur la nature des haches en silex, appelées alors *Céraunies* ou pierres de foudre, jusqu'aux travaux d'Antoine de Jussieu, qui en reconnut définitivement la parenté avec certaines armes sauvages. Il donne les noms et les dates des principaux ouvrages sur cette question, marquant tantôt un progrès, tantôt au contraire un recul des idées. Il indique également les principaux documents de l'histoire des monuments mégalithiques, et des dépôts paléolithiques, dont l'étude beaucoup plus récente peut être datée des découvertes faites dans Londres même en 1715.

II. *Communications présentant un caractère philosophique.* — La plus ancienne, en suivant l'ordre des sujets traités, est celle de M. ANDRÉ LALANDE, qui a pour titre : « Le *Valerius Terminus* et l'*interprétation de la nature* selon Francis Bacon ». M. Lalande a lu en partie et en partie résumé cette étude, dont voici les principales idées.

Dans les ouvrages de Bacon, depuis les plus anciens jusqu'aux derniers, revient sans cesse la formule *interpretatio naturæ*, qui figure en sous-titre du *Novum Organum* et, qui paraît avoir répondu à la pensée directrice de l'œuvre baconienne. Qu'est-ce-que cette interpré-

tation? Non seulement Bacon ne la définit jamais expressément, mais encore, dans un certain nombre de passages, il déclare qu'il ne veut pas le faire et que pour diverses raisons qui nous paraissent aujourd'hui un peu légères, mais qui avaient peut-être plus de force dans l'état de la science au XVIe siècle, il veut tenir cette formule quasi secrète, « intra legitima et optata ingenia clausa ». Il croit suivre en cela la tradition de tous les anciens savants. Un de ses ouvrages cependant, contient des éclaircissements plus explicites. C'est celui qui s'intitule : « Valerius Terminus of the interpretation of Nature, with the annotations of Hermes Stella ». Il est difficile d'en déterminer la date. M. Lalande a montré en passant que la formule énigmatique inscrite sur la couverture, et dans laquelle on avait lu jusque là 1603, est une recette médicale en abréviations alchimiques, où il faut lire *eau distillée 16 oz*, c'est-à-dire 16 onces. Cet ouvrage et probablement composé de fragments assez anciens, réunis en un cahier dans la dernière période de la vie de Bacon. L'interprétation de la nature y est présentée sous la forme d'une série de « directions » ou recettes pour produire un effet déterminé, par exemple la couleur blanche. Ces recettes sont graduées en partant des plus grossières et des plus extérieures jusqu'à la plus générale et la plus philosophique, qui repose, non plus sur des constatations empiriques, mais sur la connaissance de la nature réelle des choses : cette nature serait une certaine disposition géométrique des particules des corps, entièrement mécanique en soi et qui ne se traduit que pour nos sens, et en raison de leur imperfection, par la perception d'une qualité sensible. Cette idée est celle de Descartes : on la trouve exprimée en termes presque identiques dans le *Valerius Terminus* et dans les *Regulæ ad directionem ingenii*; et l'analogie est si frappante dans le détail qu'elle rend très vraisemblable l'hypothèse d'un emprunt. Il n'y aurait pas lieu d'ailleurs d'en faire un crime à Descartes, pour qui c'était une méthode de ne considérer les idées qu'en elles-mêmes, et qui en a usé de la même manière avec saint Augustin, saint Anselme, Neper, et probablement Snellius. — Ce ne serait pas, selon M. Lalande, le seul point où Descartes se serait directement inspiré de Bacon : il cite pour le prouver une assez longue liste de passages du *Discours de la méthode* qui correspondent chacun à un passage du *Novum Organum* ou du *De Augmentis* et qui en répétent quelquefois textuellement les comparaisons ou les expressions.

Il y a toutefois une différence, autant qu'on en peut juger malgré ces obscurités voulues de part et d'autre, entre la pensée de Bacon et celle de Descartes. Bacon a été, dans le milieu de sa vie, mécaniste et radical à la manière de Descartes : c'est-à-dire qu'il considérait alors les mathématiques, comme Pythagore ou Démocrite qu'il aimait à louer, comme formant l'essence métaphysique des choses. Il semble qu'à mesure qu'il avançait dans ses réflexions, une certaine défiance se soit fait jour dans son esprit au sujet de l'intelligibilité absolue des

choses, et qu'il ait fini par adopter une vue analogue à celle du positivisme (le mot d'ailleurs vient de lui), qui réserverait dans la nature, non pas des réalités qualitatives comme celles des scolastiques, mais une sorte d'inconnaissable limitant les connaissances humaines, ce qui réduirait le mécanisme à n'être qu'une méthode au lieu d'une métaphysique.

M. G. Milhaud : « Sur un point de la philosophie scientifique d'Auguste Comte ». Un des traits les plus frappants de l'auteur du *Cours de philosophie positive* est la simplicité systématique de son esprit qui fait que toute sa philosophie forme un bloc, et peut pour ainsi dire se reconstruire en partant de n'importe laquelle de ses idées. Il y a, quoi qu'on en ait dit autrefois, une très grande continuité de pensée dans l'ensemble de sa doctrine, même en la prenant depuis ses premiers jusqu'à ses derniers écrits. Et parmi les opinions fondamentales qui animent et dirigent ainsi toutes ses conceptions, il en est une qu'il est particulièrement intéressant de relever : elle consiste dans sa défiance relative à l'égard du progrès et sa tendance à limiter toujours étroitement d'avance le domaine des connaissances futures.

Dans les deux premiers volumes du *Cours de philosophie positive* il revient fréquemment sur la faiblesse de nos méthodes et de notre intelligence. A chaque instant il marque des bornes : il insiste sur le fait qu'on ne peut compter découvrir de nouvelles fonctions mathématiques ; il ne croit pas qu'on puisse améliorer la solution des équations ni créer des méthodes générales pour les problèmes qui dépassent le 4e degré. Dès lors, bien qu'en droit il considère volontiers les mathématiques comme applicables à la réalité tout entière, en fait il est convaincu que dès la chimie, et même dès les parties les plus hautes de la physique générale, il faut renoncer à traiter les problèmes par l'analyse. On peut définir l'esprit général de toutes ces réserves comme consistant à considérer d'une part les problèmes, de l'autre les ressources scientifiques actuellement à notre disposition, et à montrer que les secondes sont insuffisantes pour résoudre les premiers dans leur généralité. « Quant à songer que les procédés eux-mêmes peuvent changer, que les conceptions peuvent succéder aux conceptions de telle sorte qu'un but inaccessible aujourd'hui puisse cesser de l'être demain, c'est là une idée qui reste loin de son esprit. »

Cette tendance statique et limitative n'a rien d'accidentel. On peut montrer aux contraire par quels liens logiques elle se rattache nécessaiment à l'ensemble de sa philosophie. Dès ses premiers écrits, Comte se pose en réorganisateur de la société, ennemi surtout de l'esprit critique, désireux de tendre la main aux catholiques, négociant des entrevues avec M. de Villèle, se considérant comme « le vrai successeur des grands hommes du moyen âge », fortement ennemi de l'idée révolutionnaire et purement négative qui lui semble avoir seule dominé en France la marche des événements et des pensées depuis la grande secousse de 1789. Or, pour que la science puisse se substi-

tuer ainsi au pouvoir théologique, et organiser la société en vertu d'une autorité analogue à celle de la religion, il faut que la science soit achevée, ou du moins près de l'être, à la fois dans les méthodes dont elle use et dans les vérités qu'elle énonce. Tout le passé a été préparatoire : il a constitué des idées qui se rapprochaient de plus en plus, par une sorte d'asymptote, de la vérité absolue. Des transformations radicales ne sont plus à prévoir; les notions fondamentales sont définitivement fixées. Il faut donc renoncer à la chimère d'un progrès indéfini qui serait l'anarchie et l'instabilité perpétuelles.

« Auguste Comte, conclut M. Milhaud, aurait pris une autre attitude s'il avait compris que le rôle d'une idée n'est pas dû tout entier à la part de réalité qu'elle enferme, qu'il s'explique aussi par une adaptation harmonieuse de l'idée à l'ensemble des notions théoriques qu'elle continue, de façon à prolonger le langage rationnel par lequel notre pensée essaie de traduire l'univers. Sa confiance dans les ressources de l'intelligence humaine aurait grandi s'il avait renoncé à voir un lien trop étroit, trop rigoureusement déterminé et nécessaire entre les conceptions théoriques et les faits qu'elles expriment, s'il n'avait pas exigé une pénétration aussi directe des uns dans les autres, bref, s'il avait rendu à l'esprit une part de liberté créatrice dans les notions les plus fondamentales de la science positive. »

M. le Dr Gley, secrétaire général de la Société de biologie : « L'influence du positivisme sur le développement des sciences biologiques en France ». La *Société de biologie* a été fondée et organisée par des hommes profondément imbus des idées de Comte, Charles Robin, Segond, dont les discours et les mémoires sont des documents frappants de cette influence; elle s'est fait sentir même chez Claude Bernard, dont l'esprit fut si longtemps prépondérant dans la Société et qui dans un article de 1865 sur le progrès des sciences physiologiques, adoptait expressément la loi des trois états. La Société de biologie a d'ailleurs subi les inconvénients comme les avantages de cette direction primordiale : c'est ainsi qu'elle est restée longtemps réfractaire aux idées transformistes, auxquelles Comte avait été très hostile.

M. Paul Tanery relève cette remarque, et fait observer que la portée en est générale : les influences d'abord les plus favorables au progrès deviennent souvent à la longue des entraves qu'il est nécessaire de briser. L'histoire de la philosophie et des sciences présente nombre de cas analogues.

M. Stanislas Meunier : « De l'évolution des idées en géologie générale. » La marche des hypothèses géologiques s'est faite avec une grande régularité. Les plus anciennes sortent des doctrines religieuses et finalistes, qui ne voyaient dans l'histoire du globe qu'une succession de phénomènes rapides préparant l'état actuel. Puis on s'est heurté à la difficulté que créait le nombre des révolutions ou des cataclysmes qu'on était obligé d'admettre dans cette hypothèse pour expliquer les faits constatés. Quelques-uns ont voulu s'en tirer en réduisant le tout

à cinq grandes révolutions : mais c'était insuffisant. De là sortit l'idée de Lyell sur les transformations lentes. C'est l'école de l'*actualisme* ou uniformitarisme, qui domine encore actuellement. — Mais nous allons plus loin encore; non seulement on doit croire qu'aux différentes époques se sont produits les mêmes phénomènes, mais encore qu'aucun terrain n'est achevé, n'est mort, et qu'au contraire des phénomènes plus ou moins lents, quelques-uns périodiques, continuent à s'y produire, tout à fait comme dans les tissus d'un corps vivant. Une énergie jamais lassée anime la masse de la terre : c'est ce qu'on peut appeler l'école de l'*activisme* et la conséquence logique de cette évolution des idées.

Sur quelques questions qui lui sont adressées par M. Paul Tannery et M. André Lalande, M. Stanislas Meunier explique de plus que la vie géologique n'est pas seulement la continuité des transformations, mais leur caractère cyclique : évolutif, puis décroissant. La période de vitalité parait être celle où les corps célestes absorbent leurs gaz; les météorites peuvent être considérés comme des produits de décomposition *post mortem*.

M. de Rochas, administrateur de l'École polytechnique. « La physique de la magie. » Les phénomènes soi disant magiques, dit-il, ont été fréquemment de simples supercheries; mais ils ont consisté encore plus souvent dans l'application de lois physiques inconnues à ceux qui les contemplaient et quelquefois même à ceux qui les produisaient empiriquement. Jean de Pene, professeur au Collège de France, dans sa leçon d'ouverture d'un cours sur l'optique et la catoptrique d'Euclide, exposait déjà comment l'apparition des fantômes pouvait être produite artificiellement par l'emploi de miroirs cylindriques (?) devant des spectateurs dont l'imagination avait été préalablement excitée par le jeûne, les formules magiques, les accessoires imposants de la mise en scène.

S'il en a été ainsi dans l'antiquité et au moyen âge, ne devons-nous pas raisonner de même pour les forces physiques que les modernes ont encore incomplètement analysées, et dont l'existence même peut être mise en doute? Il est déjà bien certain que les faits d'apparence surnaturelle rapportés par Mesmer, et attribués par lui à ce qu'il appelait le magnétisme animal, correspondent à des effets physiques réels; et nous ne devons pas rejeter *a priori* des faits tels que la fascination, l'hallucination, la télépathie ou même l'envoûtement, parce que nous ne savons pas encore expliquer le mécanisme de ces effets surprenants. Le baron Karl du Prel, occultiste allemand bien connu, ami de l'auteur, et qui « aurait sans doute assisté à ce Congrès si la mort n'était venue le surprendre », a développé fortement cette idée dans son dernier ouvrage; *Die Magie als Naturwissenschaft*, publié à Iéna en 1899. Il y faisait remarquer notamment que les exemples de lévitation sont tellement nombreux et pour quelques-uns si fortement établis, qu'il y a lieu d'en chercher la cause par une méthode expérimen-

tale plutôt que de les nier. Il faut en effet ne jamais considérer la science comme finie et fermée, mais au contraire attendre plus encore de tranformations et de découvertes dans l'avenir que dans le passé. « Le côté brillant de la civilisation, disait du Prel, est l'histoire des sciences... Mais cette histoire elle-même a son côté misérable : les représentants scientifiques des idées régnantes n'ont jamais manqué de dénoncer comme s'écartant de la science tout ce qui s'écartait d'eux. Voilà une histoire qui n'a pas encore été écrite, et qui contribuerait singulièrement à rabaisser l'orgueil des hommes... Aucune opinion ne doit donc être rejetée seulement à cause du faible nombre de ses représentants, mais au contraire elle doit être examinée sans préjugé aucun, car le paradoxe est le précurseur de toute vérité nouvelle. D'autre part, le développement régulier des sciences ne se fait qu'à la condition d'y laisser un élément conservateur. Il faut donc que toute vérité nouvelle ne soit d'abord envisagée que comme une simple hypothèse : ceux qui la découvrent doivent se dire qu'ils ne sont que des pionniers auxquels les colons succéderont peu à peu. »

Cette exposition très modérée des rapports de la science et des phénomènes soi-disant surnaturels n'a pour ainsi dire provoqué aucune discussion; elle a eu l'utilité accessoire de fixer le nom de Jean de Pène, différemment écrit par les historiens, et que M. de Rochas se trouve connaître exactement par les archives même de sa famille. Mais elle a eu pour résultat d'occasionner le lendemain une communication de M. Fabius de CHAMPVILLE : « Sur les découvertes modernes qui peuvent expliquer certains faits réputés prodiges dans l'antiquité. » Le mémoire de M. de Champville repose au point de vue historique, sur l'idée qu'il suffit d'enlever aux légendes leur caractère miraculeux pour y retrouver le fond réel qui a été défiguré; au point de vue scientifique, sur l'idée qu'il existe un agent physique, le magnétisme (au sens mesmérien), qui est aujourd'hui reconnu et qui a produit ces apparences de surnaturel. Il a été connu, pense l'auteur, de toute antiquité, mais seulement par quelques initiés qui en connaissaient les secrets, se les transmettaient d'une manière occulte, et exploitaient par là la crédulité religieuse de leurs contemporains. — Cette communication a été vivement discutée, notamment par M. TANNERY, qui n'admet pas que l'existence du magnétisme soit chose prouvée en tant qu'agent physique distinct, et par M. MILHAUD, qui, en se plaçant au point de vue historique, fait remarquer qu'il ne suffit pas d'enlever à une légende son caractère merveilleux pour que tout le reste soit vrai : il peut y avoir un grand nombre de faits possibles, et même vraisemblables, qui sont également controuvés. M. SICARD DE PLAUZOLES admet une partie des idées de M. de Champville, qui s'est lui-même retranché, quant à l'authenticité des faits matériels auxquels il avait fait allusion, derrière les témoignages qu'il a relevés et pour lesquels il renvoie à des ouvrages déjà publiés.

III. *Propositions pratiques concernant le progrès de l'histoire des sciences.*

M. Daniel Berthelot : « Sur l'utilité de l'histoire en physique. » Il y aurait grand intérêt, pense l'auteur, à introduire davantage dans l'enseignement de la science celui de l'histoire de la science. Actuellement, rien ne se fait en ce sens parce que les savants manquent de connaissances historiques et d'esprit critique; les historiens ou les philosophes, des notions techniques qui seraient nécessaires. Les meilleurs traités sont insuffisants sur ce point, souvent même erronés. Il en résulte que les étudiants croient la science faite, finie et fermée : l'auteur cite l'exemple d'un ingénieur qui considérait la physique comme aussi achevée et définitive que la géométrie élémentaire. On dissimule les lacunes, on élimine les phénomènes qui ne peuvent pas rentrer dans une belle ordonnance classique et mathématique : ainsi, pendant longtemps, la phosphorescence.

On devrait dans les classes mettre davantage les élèves au contact des ouvrages anciens de science, comme on le fait pour la littérature, lire Newton ou Ampère comme Corneille ou Lamartine. On pourrait ainsi les amener à trouver eux-mêmes les solutions, à comprendre quelle en est la valeur. Par là aussi on resterait sans cesse en rapport avec les idées semées par les inventeurs, et dont quelques-unes ne germent que plus tard. Ainsi l'argon de Ramsay aurait été trouvé plus tôt si l'on avait lu les mémoires de Cavendish au lieu de proclamer de seconde main que l'analyse de l'air était chose faite et épuisée. Il en eût été de même pour les rayons de Röntgen si l'on n'eût pas négligé et fini par oublier les vieilles expériences de Cauchy, Nobili, Melloni, qu'on trouve encore dans Pouillet et qu'on avait fait disparaître des traités récents comme trop indécises. De même les moteurs explosifs, soi-disant nouveaux, ont été la plus ancienne forme des moteurs thermiques. Enfin, au point de vue de l'esprit général de la philosophie qui doit animer la science, il y aurait tout avantage à les cultiver : si nous justifions mieux nos vues, nous ne pensons pas plus profondément qu'eux.

Il reste encore chez ces auteurs bien des choses qui nous paraissent étranges et dont nous retirerons peut-être un jour quelque idée de valeur : le nombre de Platon, les rêves de Képler, les originalités de Faraday qui croyait percevoir les lignes de forces à travers l'espace. Peut-être la physique pénétrera-t-elle un jour assez profondément dans l'étude des phénomènes moraux pour que nous trouvions un sens à cette célèbre et mystérieuse affirmation que le rapport du juste à l'injuste est 729.

M. Tannery approuve vivement les conclusions de l'orateur et ajoute quelques autres exemples. M. Leau, pour introduire l'histoire dans l'enseignement, voudrait qu'on y réduisît ce qui n'est que recueil de faits au minimum : quelques exemples des lois fondamentales pour la chimie.

Cette discussion, commencée à la séance du mercredi, a été reprise et développée le samedi. Sur la proposition de M. Sicard de Plauzoles, un vœu est adopté pour l'introduction de l'histoire des sciences dans l'enseignement. M. Tannery fait connaître que sur la demande du ministère, il en avait rédigé un programme quand on a fondé l'enseignement moderne, mais qu'il n'a pas été utilisé. Il fait remarquer en outre que si l'on veut avoir des professeurs capables d'enseigner cette histoire, il faut d'abord la leur apprendre, ce qui n'a pas lieu actuellement. L'ignorance des étudiants en science est très grande sur ce point. (M. le Dr Sicard de Plauzoles ajoute qu'il en est de même dans la médecine.) En Belgique, cet enseignement existe et comporte une sanction aux examens. — La même chose a lieu, fait observer M. le Dr Dureau, dans plusieurs universités d'Allemagne. — M. André Lalande pense qu'en France, où il existe une École normale qui est un séminaire spécial de professeurs, il serait facile d'établir un cours d'histoire des sciences dont l'influence se ferait rapidement sentir sur l'enseignement. Les études dite P. C. N. seraient aussi un terrain favorable pour l'établir. — M. Tannery souhaiterait qu'il en fût de même à l'École polytechnique, où les jeunes gens ont besoin d'un contrepoids philosophique et critique aux études de mathématiques pures. L'histoire et la philosophie des sciences ne devraient pas être négligées dans l'école ou se sont formés Auguste Comte et Renouvier. A la suite de diverses observations présentés par M. Berthelot, Milhaud, le Dr Dureau, la résolution suivante est adopté à l'unanimité :

« Le Congrès d'histoire des sciences émet le vœu : 1° que l'histoire élémentaire des sciences, donnée par les professeurs de sciences eux-mêmes, soit développée dans l'enseignement secondaire et reçoive une sanction au baccalauréat; — 2° que des cours spéciaux d'histoire générale des sciences soient créés à la Sorbonne, à l'École polytechnique, à l'École normale et dans les principales Universités. Le Congrès adresse ce vœu non seulement à l'autorité universitaire, mais encore à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des sciences, en leur rappelant que la loi de 1896 autorise les Universités à recevoir les dons des particuliers destinés à la fondation de cours spéciaux. — 3° Que les Universités soient autorisées à créer un diplôme d'études de l'histoire des sciences. »

M. Eneström de Stockholm, directeur de la *Bibliotheca mathematica* et M. le Dr Peypers, rédacteur en chef du *Janus*, ont entretenu le Congrès de l'organisation internationale d'une bibliographie scientifique. M. Peypers a de plus fait part de la fondation d'une société internationale d'histoire de la médecine dont le *Janus* sera l'organe. Tout en félicitant M. Peypers au nom du Congrès, M. le président exprime le vœu qu'une société plus générale se constitue ayant pour objet toute l'histoire des sciences; ce qui est approuvé à l'unanimité. — Il donne ensuite la parole à M. Berr, en le priant de faire connaître l'œuvre analogue qu'il a entreprise. Elle consiste, dit l'auteur, dans

la fondation d'une *Revue de synthèse historique*, comprenant deux sortes d'articles : 1° des articles de fond, consacrés à des questions historiques d'un caractère général et philosophique; 2° des revues générales, établissant l'état d'une branche déterminée d'études. Dans l'une et l'autre série une place importante sera faite à l'histoire des sciences, et l'esprit général de cette publication combattra le morcellement des recherches individuelles.

M. Leau expose qu'un Comité formé des délégués de tous les Congrès est en voie de constitution pour étudier l'adoption d'une langue scientifique universelle. Il en fait ressortir l'utilité, et rappelle que différents idiomes artificiels existent déjà qui présentent les qualités nécessaires. — Ce projet est approuvé par M. Lalande, qui donne quelques détails sur l'actif mouvement d'unification terminologique qui s'est produit depuis quelques années. (Travaux de MM. Eucken et Tönnies, prix Welby, vocabulaires techniques en plusieurs langues, unification des mesures physiques, déjà faite, et de l'heure, en voie de réalisation). MM. Dureau et Delpeuch seraient favorables à la réadoption du latin scientifique. — M. Tannery expose les difficultés que présentera le choix et l'imposition de cette langue. A la suite de quelques autres observations, le Congrès décide : 1° D'adopter un vœu en faveur de l'établissement d'une langue scientifique universelle. — 2° De nommer M. André Lalande délégué éventuel à la fédération des délégués des Congrès qui pourra être constituée dans ce but. »

Enfin il est décidé que le bureau, formé de MM. Paul Tannery, Dr Dureau, André Lalande, Dr Sicard de Plauzoles, sera constitué en commission permanente : 1° pour s'occupper de la publication des travaux du Congrès; 2° Pour étudier la constitution d'une société d'histoire des sciences, la fondation d'une Revue et la réunion d'un futur Congrès. A. L.

CORRESPONDANCE

A PROPOS DE LA DROITE TRANSFINIE

Monsieur le Directeur,

J'avais cité dans mon article du 1er avril dernier un passage d'un article de M. P. Tannery (*Rev. de Métaphysique et de morale*, juillet 1894) dans lequel il est dit que, traduite en termes géométriques, la conception de G. Cantor sur le nombre transfini signifie que « une droite A B d'extrémité fixe peut être telle qu'en portant l'unité de longueur sur cette droite à partir d'une extrémité, on n'arrivera jamais à l'autre. » Aujourd'hui, dans le dernier numéro de la *Revue philosophique*, M. Tannery abandonne nettement cette conception de la *droite transfinie*, puisqu'il déclare « admettre sans réserves le postulat niant la

droite transfinie ». Du reste, il proteste que cet abandon ne compromet en rien la doctrine de Cantor, laquelle garde sa valeur propre, qu'il soit légitime ou non d'en transporter l'application de la théorie générale du nombre à la géométrie, ou même au dénombrement effectif des objets concrets.

Sur ce dernier point je serais tout à fait de l'avis de M. Tannery. Les théories de Cantor ont expressément rapport aux nombres, et il n'y a pas lieu d'en chercher des applications dans un domaine différent. Donc Cantor peut avoir raison, même si la droite transfinie est une conception à rejeter. Mais, en créant cette conception lorsqu'il écrivit son article de 1894, M. Tannery avait un but, la justification de l'infinité actuelle de l'univers. Et, de fait, il est clair que l'infinité actuelle de l'univers et la droite transfinie sont deux thèses connexes; car admettre l'infinité actuelle de l'univers c'est supposer que la ligne idéale, ou même qu'une ligne réelle, allant d'ici aux extrémités de l'univers, est telle qu'en portant l'unité de longueur sur cette droite à partir du point initial on n'arrivera jamais à l'autre extrémité : c'est-à-dire que cette ligne est une droite transfinie. M. Tannery était donc alors parfaitement dans le vrai à son point de vue. S'il veut rester définitivement d'accord avec lui-même, il me semble qu'il faut qu'il fasse un pas de plus, et qu'il abandonne l'infinité actuelle de l'univers comme il a abandonné la droite transfinie. Tous ceux qui rejettent cette infinité, soit parce qu'ils admettent le fini, soit parce qu'à leur avis le monde comme totalité appartient non plus à la catégorie de la quantité mais à celle de la qualité, seront charmés de voir entrer dans leurs rangs une recrue si considérable.

Veuillez agréer, etc. CHARLES DUNAN.

NÉCROLOGIE

M. Henry SIDGWICK, professeur de philosophie morale à l'Université de Cambridge et l'un des directeurs du *Mind*, est mort le 28 août dernier, à l'âge de soixante-deux ans. Avec lui disparaît un des représentants les plus considérables de la philosophie anglaise. Ses publications sur la morale et les problèmes connexes de la politique et de l'économie sociale sont nombreuses. Ses deux livres *Outlines of the History of Ethics* et *The Methods of Ethics* étaient devenus, le dernier surtout, classiques dans son pays et ont fourni ailleurs matière à de longues discussions. Rappelons que M. Sidgwick, en 1892, présida avec beaucoup d'amabilité le deuxième Congrès international de Psychologie.

Vladimir SOLOVIOW, philosophe russe, vient de mourir à Saint Pétersbourg, à l'âge de quarante-sept ans. Ses principaux travaux sont : *L'histoire et l'avenir de la Théologie; La justification du bien; Le droit et la morale; La Russie et la religion universelle*, etc. Nous avons plusieurs fois rendu compte des ouvrages de Vladimir Soloviow.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filosofiï i psichologuiï.

Janvier-avril 1900.

P.-J. GITETSKY. *Humboldt dans l'histoire de la linguistique.* — La question de l'origine et du développement du langage qui passionna les esprits au moyen âge n'est pas encore résolue à l'heure actuelle. La philosophie chrétienne disait : « La parole est d'origine divine. Jamais l'homme n'eût pu trouver le moyen d'exprimer ses désirs et ses idées. » La science a réduit au néant les illusions humaines sur les puissances divines, — elle est encore loin de découvrir l'origine du langage. Linguistes et psychologues n'exposent que des hypothèses et s'abstiennent de toutes considérations définitives. Le langage, considéré au moyen âge comme don de Dieu, est devenu plus tard phénomène physiologique pour les uns, produit de la volonté pour les autres. Où est la vérité? La parole est-elle issue des sons arrachés aux êtres vivants sous l'influence de leurs émotions; est-elle l'acte de l'imitation des bruits de la nature, ou est-elle le produit de notre intelligence? « Autant chercher les origines des rochers sauvages », répond M. Moncalm [1]. M. Gitetsky ne se pose d'ailleurs pas ces questions; il cherche à déterminer le rôle de Humboldt (1769-1835) dans l'histoire de la linguistique et il trouve que ce rôle est immense. Étant encore jeune (1797-1813), Humboldt écrivait à Schiller que la linguistique et l'origine du langage le passionnaient et qu'il voudrait trouver le moyen d'unir les particularités de toutes les langues. Cette pensée l'absorba toute sa vie, elle est l'idée maîtresse de toutes ses œuvres, elle se manifeste surtout dans son livre *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts.* Humboldt trouve que la parole est un « don naturel » et que « la langue d'un peuple est la force dépendante de son esprit ». « L'homme, dit-il, est un animal chantant, avec la seule distinction qu'il unit les sons et la pensée. »

C. BALTALON. — *Observations et expériences relatives à l'esthétique des perceptions visuelles.* Premier article d'une étude qui promet d'être intéressante. L'auteur constate que depuis la fondation par Wundt (1878) du premier laboratoire de psychologie expérimentale,

1. *L'origine de la pensée et de la parole*, Paris, 1900 (Alcan).

celle-ci fait des progrès énormes et se développe actuellement indépendamment de la métaphysique. M. Baltalon expose et analyse ensuite la méthode de Fechner, « le véritable fondateur de l'esthétique expérimentale en Allemagne », l'auteur de *Vorschule der Aesthetik* et *Zur experimentellen Aesthetik* [1].

Ivanovsky, *Victorov*, *Aïchenvald*, et *Sokolov* consacrent quatre articles à *N. Grote* dont ils étudient et analysent la vie et les idées. M. P. Sokolov voit trois périodes dans le développement philosophique de Grote : période du *positivisme*, période de l'*idéalisme métaphysique* et période de *réconciliation du positivisme et de l'idéalisme*, dans l'esprit de la philosophie scientifique contemporaine.

B.-N. Tschitscherine. — *La philosophie du droit.* La dernière partie du travail de M. Tschitscherine est consacrée aux *Unions humaines* : famille, société, Église, État, relations internationales. I. Le droit familial représente la transition du droit individuel au droit social. La famille est une union où le *tout* ne forme pas une organisation indépendante ; il n'existe que pour et par ses membres. La diversité des sexes est la loi fondamentale du monde physique et du monde moral, d'où la divergence de leurs missions sociales. Leur prétendue égalité n'est qu'une chimère. Dans l'antiquité elle fut le fruit de la sophistique, elle est aujourd'hui le produit d'un réalisme exagéré. Il ne faut pas conclure cependant que la femme doit être privée de tous droits et qu'elle doit obéir en tout à l'homme. La femme a ses droits propres, l'homme possède les siens. L'homme se doit à la société, à l'État, la femme se doit exclusivement à la famille. La Base de la famille n'est pas l'autorité, mais l'amour, et c'est à la femme que l'auteur assigne la premiére place dans la formation de la famille. La loi juridique est la régulatrice de la famille. Les éléments divers de la famille — l'homme et la femme — gardent leur caractère propre, mais leur but est le même : les enfants. Le devoir des parents consiste dans la préparation de leurs enfants à la vie indépendante. L'auteur arrive à la question de l'éducation. D'après lui, les principes de l'éducation sont l'autorité et l'amour. — II. La *Société civile* est composée de personnes et d'unions privées se soumettant aux mêmes lois. Il faut distinguer la *Société*, qui est une conception civique, et l'*État*, qui est une conception juridique. Ces deux notions sont souvent confondues par les juristes. En Allemagne, le mot *Gesellschaft*, la Société, se distingue du mot *Staat*, l'État. Après avoir analysé les phénomènes économiques de la société, la division du travail, etc., l'auteur arrive à la conclusion que la loi morale et la loi économique sont indépendantes l'une de l'autre. Il trouve également naturelle et presque nécessaire la division des classes sociales. « Les riches et les pauvres, dit-il, ont existé et existeront toujours ». Le rôle de l'État c'est de régulariser les relations éco-

1. L. Vimmer a publié dans *Philosoph. Studien* (1893, IX) des fragments des travaux inachevés de Fechner.

nomiques des classes. La régularisation morale appartient à l'Eglise. — III. L'auteur croit que toutes les sociétés humaines ont besoin d'une religion. La raison humaine cherche l'absolu, sans lequel le relatif est impossible. Ce besoin embrasse non seulement la raison, mais le sentiment et la volonté de l'homme. Or, l'absolu implique l'existence d'un Ètre supérieur, etc. L'Église est l'union des croyants; son rôle cependant n'est pas exclusivement religieux, mais aussi social. L'Église est nécessaire non seulement à l'accomplissement du « service divin », mais aussi à l'ordre moral de la société, et à ce point de vue l'Église doit également être considérée comme une *corporation sociale*, mais elle ne doit, sous aucune forme, être en dépendance de la Société. Elle doit être libre et se gouverner elle même. — IV. Tous les éléments divers de la société, les unités civiles, l'Église, tout se confond dans l'unité juridique : l'*État*. L'État est le point suprême du développement de la société humaine, d'où la nécessité pour lui d'une autorité suprême. « L'autorité de l'État est une notion purement métaphysique; ceux qui ne comprennent rien à la métaphysique, ne comprennent rien à l'État ». L'auteur cherche à démontrer la nécessité pour l'État d'une « aristocratie politique ». Elle est la force vivante de l'État; « on ne la crée pas, elle est le produit de l'histoire ». L'aristocratie politique n'est qu'une partie exécutive d'une autorité supérieure, laquelle appartient au *souverain*. Lui seul, se trouvant en dehors des partis (?) peut régulariser leurs relations. Lui aussi, étant la personnification de l'État, est appelé à prendre part dans les relations extérieures. L'État est l'union suprême des hommes, mais il y a beaucoup d'États sur la terre. Comment établir des rapports entre eux? Généralement, ces relations s'établissent et se maintiennent par la force, par la guerre. Cet ordre des choses est-il naturel? — Oui, répond l'auteur avec une sérénité remarquable. Certes, l'Église aurait pu se charger des ralations internationales, mais elle ne dispose pas de *force contrainte*, laquelle est indispensable dans les relations extérieures. Le *contrat* est aussi un moyen naturel et normal dans l'établissement des rapports internationaux, mais contrairement aux contrats individuels, une force contrainte doit planer au-dessus des contrats internationaux. La morale ne rejette pas la force contrainte, la guerre, mais elle ne l'admet qu'au nom des principes supérieurs; elle demande aussi un peu d'adoucissement pour les misères qui en résultent. M. Tschitscherine ne dit pas quels sont les « principes supérieurs » qui admettent la guerre. Son travail met en relief des observations parfois assez justes, mais l'auteur semble ignorer, volontairement à coup sûr, le développement évolutif des sociétés humaines, en général, et l'organisation politique et sociale des sociétés démocratiques contemporaines en particulier.

I.-I. Ivanov. — *Les recherches d'une conception de l'Univers*. Introduction d'un livre que l'auteur prépare sur les *Origines des idées positives et sociales au* XIXe *siècle en France; Saint-Simon et le saint-simonisme*. Premier article. Nous y reviendrons.

G.-I. Tschelpanov. — *Les doctrines contemporaines sur l'âme*. L'auteur étudie principalement le monisme psychophysique.

La *Revue* publie un compte rendu détaillé des travaux de la *Société de philosophie de l'Université impériale de Saint-Pétersbourg*. Nous y trouvons les communications très intéressantes de M. Lapschine : *La crainte dans le penser*; de M. Pogodine : *Les particularités nationales*; de M. Schtroupe : *L'Art*, etc.

Ossip-Lourié.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Novicow. *La Fédération de l'Europe*, in-12, Paris, Alcan.

Walras (Léon). *Éléments d'économie politique pure*, 4e édit., Paris, Pichon.

Hachet-Souplet. *Examen psychologique des animaux*, in-12, Paris, Schleicher.

A. La Beaucie. *Les grands horizons de la vie*, in-12, Paris, Leymarie.

Tobolowska. *Étude sur les illusions du temps dans les rêves du sommeil normal*, in-8°, Paris, Carré et Naud.

D Surbled. *La vie affective*, in-12, Lyon, Vitte.

P. Janet. *Œuvres philosophiques de Leibniz*, 2e édit.; 2 vol. in-8°, Paris, Alcan.

Questions de morale : Leçons professées au Collège libre des sciences sociales, in-8°, Paris, Alcan.

P. Dupuy. *Les fondements de la morale, ses limites, ses auxiliaires*, in-8°, Paris, Alcan.

W. Wood. *A new Method in Brain study*, in-12, New-York, Appleton.

Hastié. *Kant's Cosmogony*, in-12, Glascow, MacLehose.

Ament. *Ueber das Verhältniss der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden bei Licht and Schallintensitäten*, in-8°, Leipzig, Engelmann.

Reininger. *Kant's Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, in-8°, Wien, Braumüller.

Kant's *Gesammelte Schriften*, Bd., XI, in-8°, Berlin, Reimer.

E. Radim. *Die Hysteric bei den Schwachsinnigen*, in-8°, Berlin, Gunther.

E. Platzhoff. *E. Renan, ein Lebensbild*, in-12, Dresden, Meissner.

L. M. A. Billia. *L'Essere e la conoscenza*, in-8°, Torino (brochure).

Cesca. *Principii di pedagogia generale*, in-12, Torino, Paravia.

Ingegnieros. *Dos paginas de psiquiatria criminal*, in-8°, Buenos-Ayres, Bredahl.

Yakhnina. *Sila voli*, in-12, Moscou.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LE FANATISME RELIGIEUX

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

La distinction du sentiment religieux individuel et du sentiment religieux social paraît mieux fondée et plus importante que l'opposition ordinaire de la vie contemplative et de la vie active. La psychologie du mysticisme nous a fait connaître la forme individuelle[1]. La psychologie du fanatisme nous dévoilera, au moins en partie, la forme sociale.

En vérité, la question est loin d'être épuisée, surtout en ce qui concerne le fanatisme religieux, objet spécial de cette recherche. Chez la plupart des auteurs qui l'ont abordée, historiens, moralistes, polémistes, il n'y aurait guère à prendre que des exemples, et encore importerait-il, si l'on y avait recours, d'en user avec mille précautions. Les seuls savants qui aient contribué à élucider quelque peu le problème psychologique se trouvent parmi les sociologues et les aliénistes.

Des écrivains tels que Taine, Tarde, Sighele, Le Bon, fondateurs de la psychologie des foules et des sectes, apportent des faits intéressants, parfois nouveaux, des interprétations ingénieuses, plausibles, quoique peut-être insuffisantes. Leurs portraits du « meneur » et du chef de secte paraissent fort ressemblants. Mais outre que des descriptions même exactes ne sauraient tenir lieu d'explication même partielle et provisoire, le meneur et le chef politiques se distinguent à certains égards du fanatique religieux et ce dernier qui nous intéresse tout particulièrement n'a été, que je sache, le sujet d'aucune étude spéciale, minutieuse et quelque peu explicative.

Du côté des aliénistes, autre lacune. On distingue, en général, deux phases dans la folie religieuse, l'une de dépression, l'autre d'exaltation, l'une de réceptivité, l'autre d'activité. A la première correspondent des crises d'angoisse, de doute, de démonomanie; à la seconde, les hallucinations réconfortantes, les conflits avec le monde réel, la théomanie, le prophétisme, le fanatisme. Malheu-

1. Voir *Revue philosophique*, nov. et déc. 1898. Faisant allusion à ce travail, à plusieurs reprises, j'y renvoie une fois pour toutes.

reusement, les observations des aliénistes ne portent guère sur le détail des phénomènes psychiques et encore moins sur les phénomènes proprement religieux. M. Magnan confond la folie religieuse avec les autres délires chroniques, et si cette identification a peut-être sa raison d'être, ainsi qu'on l'a remarqué[1], au point de vue clinique, elle ne se justifie ni au point de vue psychologique ni au point de vue sociologique. Certains physiologistes se bornent à remarquer qu'une personne ambitieuse se croira prophète inspiré, Jésus-Christ ou Dieu le Père, si ses pensées ont toujours été dirigées sur les matières religieuses, de même qu'elle se croira Victor Hugo ou Byron, si elle a toujours eu d'excessives prétentions poétiques (Maudsley). On verra que, pour acceptable qu'elle soit, cette explication est trop sommaire.

Krafft-Ebing classe ces malades, y compris les fanatiques, dans la catégorie des « dégénérés », des esprits faibles, incapables de s'approprier l'élément moral de la religion. Il a observé chez eux des symptômes morbides au moment de la puberté, et, par la suite, divers désordres physiques et psychiques, un attachement exagéré à quelque forme extérieure du culte ou à quelque précepte absurde, et surtout une perversion plus ou moins grave des sentiments sociaux. Ces caractères se retrouvent en effet dans le fanatisme et dans les différentes maladies religieuses. Mais quelque exacte que soit la description, l'interprétation ne varie guère : la dégénérescence, la dépression, l'exaltation, l'éducation (au sens large) lui semblent expliquer suffisamment la forme religieuse de la folie.

Reprendre la question pour l'envisager à un point de vue plus strictement psychologique, en tenant compte de certains cas moins « avancés » que ceux dont se sont occupés les aliénistes, mais peut-être plus significatifs, tel sera, semble-t-il, le meilleur moyen de l'élucider davantage.

I

La « vie active » et l'adaptation.

Les moralistes religieux, qui opposent couramment la vie active à la vie contemplative, n'ont pas suffisamment observé les hommes pour découvrir les raisons profondes de leur prédilection marquée pour l'un ou l'autre de ces genres de vie. Préoccupés surtout de ce

1. G.-L. Duprat, *Les causes sociales de la folie*, et V. Magnan, *Leçons cliniques sur les maladies mentales*.

qui doit être, ils ne prêtent en général à ce qui est qu'une attention faible et intermittente. Et comme, d'un autre côté, les savants, les interprètes de la réalité, ont jusqu'ici négligé l'étude des faits religieux, il se trouve qu'en ces matières, le point de vue de l'observation vulgaire n'a pas encore été beaucoup dépassé.

Une étude complète de la « vie active » ne rentrerait nullement dans le plan de ce travail. Il importe seulement d'envisager ici quelques phénomènes frappants recueillis, pour la plupart, par des évangélistes et des pasteurs, négligés par les théoriciens, et qui jouent un rôle capital dans la genèse du fanatisme. Ces phénomènes offrent d'autant plus d'intérêt et méritent d'autant mieux d'être introduits dans les cadres de la psychologie, qu'ils pourraient servir, en même temps qu'à la pathologie religieuse, à la science du caractère..

En effet, la vie contemplative et la vie active correspondent évidemment à deux des grandes classes de tempéraments et de caractères que s'accordent à reconnaître, depuis Hippocrate, les psychologues comme les physiologistes : les sensitifs et les actifs. Mais, tandis qu'Hippocrate ramenait les quatre tempéraments aux quatre « humeurs » par lui admises; tandis que les modernes physiologistes essayent de les rattacher soit au *ton* plus ou moins élevé du système nerveux, soit aux modifications constructives et destructives de l'organisme, les psychologues acceptent en général purement et simplement ces données fondamentales et se bornent à superposer, à ces grandes classes, des espèces et des variétés déterminées par l'intervention du facteur mental. Je crois que quelque secondaire que soit le rôle de l'intelligence dans la formation du caractère, la psychologie peut aider à en poser les conditions les plus générales et il me semble que, sans rien exagérer, les faits suivants et les considérations qui les accompagnent, fourniront une petite contribution utile à l'éthologie; que l'examen des mobiles qui poussent, parfois contre leur propre gré, vers la « vie active » certains hommes religieux, permettra d'aller un peu plus avant dans la connaissance de la classe entière des actifs.

Le mystique, le contemplatif tend à vivre d'une vie purement intérieure, excluant sans doute l'activité, mais surtout les relations sociales. Je crois avoir suffisamment montré que le développement exagéré de cette tendance tient en grande partie aux conséquences désastreuses qu'entraîne pour le moi individuel du malade chaque tentative avortée d'adaptation à un milieu social quelconque. Si le mystique perd peu à peu les sentiments de famille, etc., c'est que

l'isolement devient pour lui l'unique remède efficace aux troubles organiques, affectifs, intellectuels et aux maux de toutes sortes qui résultent de l'incapacité synthétique de son esprit. Faute de pouvoir même avec le secours d'une puissance surhumaine, coordonner ses tendances et systématiser ses sensations, il les détruit, il les élimine, sous l'influence de l'idée religieuse, et trouve ainsi la paix dans l'unité, par le renoncement ascétique. Mais, le même remède ne saurait convenir à tous les cas ni à tous les caractères, et nous allons voir plusieurs malades, à beaucoup d'égards semblables aux précédents, se soumettre instinctivement à un régime très différent et même opposé. Chose curieuse, quelques-uns d'entre eux commenceront par essayer du remède de l'isolement et de l' « oisiveté » et ce ne sera qu'après des échecs réitérés qu'ils auront recours à un autre mode de traitement, qu'ils s'unifieront par l'action et par l'adaptation à un milieu social déterminé. C'est donc le phénomène inverse de celui qui se manifeste aux différents degrés de l'extase, particulièrement aux degrés « supérieurs ».

Un premier exemple vraiment caractéristique m'est fourni par un pasteur presbytérien d'Amérique, qui observait fort bien ses paroissiens et notait ses remarques dans des mémoires non rédigés en vue de la publication[1]. Je néglige, bien entendu, les commentaires théologiques et les exhortations morales; l'observation seule nous intéresse. « J'ai connu, dit-il, un jeune homme, commis dans une maison de commerce, qui voulut quitter ses occupations pour donner tout son temps et toutes ses pensées à la religion. Il disait que son esprit était distrait par le travail journalier, que s'il n'avait rien d'autre à faire qu'à chercher Dieu, à lire et à prier, il trouverait bientôt le salut. Il quitta le travail, prit une chambre particulière dans une maison retirée et s'y enferma seul avec lui-même. Au bout d'une semaine, il lui sembla qu'il n'avait pas fait de progrès dans la vie religieuse. Il résolut alors d'être plus soigneux dans la lecture de la Bible, plus fervent dans ses prières, plus déterminé à soumettre son cœur obstiné... Au bout de trois semaines, il trouva ses impressions religieuses presque entièrement effacées. Alors, il abandonna sa retraite et revint à son ouvrage. « J'ai trouvé, dit-il, que mon cœur était la pire société que je pusse avoir... Si je fusse resté un peu plus longtemps là-bas, j'aurais fini par ne plus me soucier du tout de la religion. » Un mois après avoir repris son travail, il redevint un chrétien plein de décision et de paix et il s'unit à l'Église. »

1. Ils ont été publiés dans les *Récits américains* de L. Bridel.

On souhaiterait assurément une description un peu plus minutieuse de l'état mental de ce jeune homme pendant ces trois semaines d'isolement et d'exercices spirituels. Le fait que des troubles se produisent et que des impressions religieuses disparaissent dans cette retraite, est déjà significatif. Le retour à l'unité de conscience, à la paix et à la foi, succédant à la reprise des occupations habituelles, est un phénomène tout opposé à ceux qui se produisent chez les mystiques.

Comme le cas n'est pas aussi rare qu'on pourrait être tenté de le supposer, il sera facile de vérifier et de compléter, à l'aide d'autres exemples analogues, les indications qu'il fournit sur le caractère actif et sur le sentiment religieux dans la « vie active ».

Le fait suivant pris à une autre époque et dans un autre milieu confirme la première observation et la complète. Pogatski disait que Dieu ne s'était jamais manifesté à lui dans la contemplation, mais seulement le diable. Car il avait été tenté toutes les fois qu'il était resté inoccupé. Dès qu'il avait à vaincre des obstacles, il ressentait une joie qu'il ne pouvait jamais atteindre par la contemplation[1]. Les troubles organiques et psychiques (tentations) apparaissent et disparaissent dans les mêmes conditions que chez le petit employé américain et le sentiment religieux passe par les mêmes phases d'exaltation et de dépression.

Avant de passer à de nouvelles observations, plus importantes encore, remarquons que ces deux cas, qui représentent deux degrés peut-être inégalement morbides d'un même état de conscience, sont, malgré leur complexité, relativement simples, comparés à l'état ordinaire et normal.

L'homme religieux vit en général d'une double vie, intérieure et extérieure, il sent et il agit, il contemple ou adore, et il exerce une profession, il prie et prêche ou fait des affaires, sans éprouver la moindre difficulté à concilier ces choses diverses. Il passe aisément de l'une à l'autre ou même les combine et les identifie. L'idée religieuse rétablit perpétuellement l'unité de la conscience, l'équilibre des tendances et des états psychiques. Parfois, au contraire, l'individu se trouve « partagé », désagrégé, et partant malheureux. Il se voit alors contraint de choisir (s'il peut être ici question d'un choix) entre cette alternative : Ou bien « de renoncer au monde » pour trouver l'unité avec Dieu dans son for intérieur, comme fait le mystique ou bien de renoncer à lui-même pour trouver l'unité avec Dieu dans une activité extérieure quelconque, comme nos actifs-

1. Ritschl, *Geschichte des Pietismus.*

religieux ou comme d'autres, plus enclins encore au fanatisme, dans une action spéciale et sacrée.

Ce qui apparaît déjà clairement, c'est l'impossibilité absolue pour certains individus de satisfaire leur besoin religieux par les procédés et les exercices des extatiques. Ils arrivent au même résultat à la condition d'être orientés en sens inverse. Là où sainte Thérèse, par exemple, ne voit que de la diversité, des tentations, du mal, nos piétistes trouvent la paix et la délivrance ; et ils s'exposent aux tentations dès qu'ils essayent de suivre l'exemple de la sainte et de ses pareils. Dans la situation et dans l'attitude même où celle-ci se sent le plus portée à la dévotion, ils paraissent ne plus se soucier de religion et, tandis qu'elle jouit d'une vision de Dieu, de Jésus-Christ ou de la Sainte Vierge, ils en sont réduits à une apparition du diable. On ne saurait imaginer un contraste plus frappant.

Il nous reste à envisager maintenant d'autres cas du même genre que les précédents, mais qui nous intéressent encore davantage, parce que les sujets ont besoin, dans l'intérêt de leur propre conservation et de leur unification personnelle, de se vouer à une œuvre essentiellement religieuse. Finney[1] rapporte qu'il a connu dans un « réveil » un homme qui s'enferma pendant dix-sept jours, priant Dieu continuellement comme s'il eût voulu forcer Dieu d'en venir à ses fins ; mais, cela sans aucun succès. Cet homme sortit alors pour « travailler au règne de Dieu », et immédiatement il sentit l'esprit de Dieu dans son âme et il éprouva un bonheur sans mélange. Veut-on maintenant une description plus complète de cet état curieux, d'un individu qui se sent tour à tour damné ou sauvé, abandonné de Dieu ou rempli de son esprit, troublé ou pacifié, selon qu'il reste enfermé dans sa chambre ou qu'il se met à l'œuvre? Je la trouve dans une lettre adressée par un pasteur américain à l'un de ses collègues presbytériens, pour lui faire la confession de ses fautes et surtout de ses misères.

« J'ai souffert, écrit-il, toutes les horreurs d'une profonde mélancolie. Des pensées de blasphème qu'il ne m'est pas même permis de répéter, des tentations que je n'ose pas nommer... me traversaient l'esprit sans que je le voulusse, sans qu'il me fût possible de les repousser. Ma pauvre âme impuissante contre elles était leur jouet. Souvent, il me semblait entendre Satan me parler, se rire de moi et triompher en me disant : Où est ton Dieu maintenant? Ces idées se présentaient à moi si soudainement, avec tant de force et de réalité, qu'il m'était impossible de croire qu'elles fussent nées dans

1. *Discours sur les réveils.*

mon esprit; sans doute, Satan avait reçu le pouvoir de me souffleter. Dans mon angoisse, je me roulais souvent sur le plancher de mon cabinet d'études, je passais là des heures dans le désespoir. Si cela m'eût été possible, j'aurais certainement renoncé au ministère. Mais, j'étais obligé de prêcher, et au dernier moment, je me mettais à préparer ma prédication avec le sentiment que, de ce côté-ci de l'enfer, il n'était pas possible d'être plus indigne et plus malheureux que moi. Une fois que je l'avais commencé, mon sermon m'intéressait; je m'oubliais d'ordinaire en le préparant. Le dimanche je prêchais comme un apôtre, et je revenais chez moi la mort dans l'âme[1]. » Voilà un prédicateur qui n'eut guère pu s'approprier ni probablement comprendre la pensée de Pascal selon laquelle tout le malheur des hommes vient de ne savoir pas se tenir dans une chambre.

Il devient donc de plus en plus évident que la vie religieuse intérieure, les joies de l'extase restent inaccessibles à une certaine catégorie d'individus. Ces individus sont les actifs, dit-on généralement. Sans doute, et l'on peut maintenant saisir l'une des principales raisons psychologiques de cette orientation totale ou du moins nécessaire vers l'activité extérieure. La même cause qui détermine à « l'oisiveté » au moins apparente et à la contemplation, un individu dont les éléments psychiques mal coordonnés se dissocient au moindre contact avec la réalité sensible, produit nécessairement l'effet contraire chez un individu pour lequel cette grave dissociation et les sentiments pénibles qui l'accompagnent, résultent de l'absence même de ce contact. A l'origine de la « vie active » comme de la vie contemplative se trouve donc le besoin d'unité et de stabilité, réductible, on l'a vu, à l'instinct de la conservation individuelle. Chez ces esprits faibles, privés du pouvoir de la synthèse mentale, l'unité et l'identité ne se maintiennent qu'au prix de sacrifices décisifs et de sérieuses mutilations. De même que le mystique sacrifiait l'action, le fanatique sacrifiera la réflexion. Quant à nos malades, ils ont déjà avec le fanatique ce caractère commun, de n'arriver à l'unité, c'est-à-dire à la satisfaction d'un instinct fondamental, que par l'oubli d'eux-mêmes, par l'absorption totale de leur moi dans une occupation favorite imposée à leur activité. Dès qu'ils restent quelque temps inoccupés, ils retombent dans leur état d'incohérence, d'anarchie intérieure et dans leurs angoisses. Entre les quatre sujets ici mentionnés, il n'y a à relever qu'une différence notable : les uns s'attachent à une besogne quelconque;

1. Ouvr. cité, *Mémoires d'un pasteur presbytérien.*

il leur suffit de se livrer à un travail de bureau, de surmonter « quelque obstacle ». Les autres se consacrent à une œuvre exclusivement religieuse.

Mais, ainsi que je l'ai laissé entendre dès le début, cette explication des phénomènes constatés ne peut être tenue pour suffisante. L'unité et la stabilité psychiques ne sauraient dépendre simplement, chez ces malades, de la dépense quotidienne et régulière d'une certaine quantité d'énergie disponible qui, faute d'emploi, déterminerait les troubles physiologiques et psychologiques dont ils se plaignent. La théorie de Bain, concernant la nécessité des dépenses de luxe, sans objet et sans utilité, s'applique peut-être à quelques actifs, « solides machines, toujours en mouvement », auxquels une bonne nutrition fournit sans cesse de nouvelles réserves d'énergie vitale; elle ne saurait rendre entièrement compte des phénomènes beaucoup moins simples que fournit en général la réalité même la plus vulgaire ou la plus morbide.

Tout bien examiné, l'opposition très réelle de la vie contemplative et de la vie active se subordonne, en particulier chez les piétistes qui nous ont servi d'exemple, à une opposition plus profonde, celle de la vie individuelle et de la vie collective. Le petit employé laborieux qui abandonnait son bureau pour se vouer à la méditation religieuse, ne souffrit pas tant de son inaction, d'ailleurs très relative puisqu'il employait son temps à lire et à méditer la Bible, que de l'isolement. Il le déclare expressément : ce qui le troubla et faillit le perdre, ce fut de se trouver « seul avec lui-même ». A la vérité, le pasteur presbytérien atteint de mélancolie voyait régulièrement cesser ses inquiétudes, ses doutes et ses tentations, à partir du moment où il se mettait à préparer son sermon. Mais cela ne signifie nullement que cette activé intellectuelle ait pu rétablir à elle seule, entre ses états de conscience, un équilibre momentané. D'abord, « il s'oubliait lui-même » en s'intéressant à son travail, et cet aveu est déjà capital. En outre, pour prêcher le dimanche « comme un apôtre », il importe, je suppose, de s'y préparer surtout en songeant à ses auditeurs habituels et en prenant, pour ainsi dire, d'avance contact avec eux; ce n'était donc pas au moment où il montait en chaire que le prédicateur sortait de son isolement; c'était au moment où il se demandait ce qu'il allait dire à ses paroissiens. Ainsi, le cas se complique. Il n'y a pas seulement, comme on pourrait le croire au premier abord, passage de l'oisiveté à l'activité; il y a de plus et surtout adaptation de l'individu à un milieu déterminé et substitution d'un moi social au moi individuel. Quoi d'étonnant si à une modification aussi profonde de la personnalité corres-

pond un changement non moins profond dans les dispositions morales du sujet, dans ses émotions et jusque dans ses jugements et ses croyances?

Cette influence de l'adaptation sur l'unité et la stabilité mentales peut se constater en tout lieu et en tout temps. Les cas pathologiques ne font ici comme toujours, qu'éclairer et illustrer les autres. Ceux qui ont connu des étudiants en théologie auront remarqué la prodigieuse facilité avec laquelle certains étudiants à l'esprit inquiet, à l'âme tourmentée, se transforment, peu après leur entrée en fonction, en simples représentants et en champions d'une doctrine arrêtée, consacrée et traditionnelle. D'ordinaire ce changement s'accomplit une fois pour toutes, parce que l'adaptation est définitive. Plus rarement, le prédicateur passe, comme on vient de le voir, par des alternatives d'angoisse et de paix, de doute et de certitude, suivant les circonstances sociales où il se trouve placé. Un évangéliste suisse plein de zèle, d'ardeur et ordinairement de conviction, promoteur même de « réveils », avoue que dans l'intervalle des réunions qu'il présidait, il se demandait avec angoisse : « Tout cela est-il bien vrai? Et, si cela est vrai, suis-je moi un vrai chrétien? » Et pourtant, ajoutait-il, pendant toute la durée de ces doutes, je n'ai jamais manqué de sincérité en prêchant l'évangile. Notre foi, a dit W. James, n'est souvent qu'une foi dans la foi des autres. Rien de plus juste. Mais on n'a pas encore assez remarqué que la foi du meneur religieux dépend elle-même, dans quelques cas au moins, de l'action qu'il exerce sur le milieu où s'impose son autorité, qu'elle s'affermit en se communiquant.

Pour couper court à toute équivoque et mettre encore mieux en lumière le rôle et l'importance de l'adaptation [1] dans ces phénomènes, une dernière observation vaut la peine d'être retenue et citée. On y voit les mêmes modifications de conscience produites non plus par l'intervention de l'agent dans un milieu donné, mais par l'unique pression de ce milieu sur l'individu qui la subit passivement. « J'ai connu un homme qui avait résolu de ne jamais aller prier dans un certain bosquet où plusieurs personnes se rendaient à l'époque d'un réveil pour y prier, y méditer et s'y consacrer à Dieu. C'était un avocat, et l'un de ses clercs avait été converti en cet endroit. L'avocat lui-même était « réveillé », mais il lui prit l'idée de ne jamais aller dans ce bosquet. Il marcha pendant plusieurs semaines sans trouver la paix. Une fois, il passa une nuit entière à prier dans

1. M. Millioud, dans un travail encore inachevé, met en lumière cette loi psychologique.

sa chambre, mais il ne voulait pas se rendre au bosquet. Sa détresse devint si grande qu'il était tenté de s'ôter la vie, et qu'un jour il jeta loin de lui son couteau, de peur de s'en servir pour se couper la gorge. Finalement, il céda et se rendit dans le bosquet, où il fut immédiatement converti et rempli de joie en son Dieu[1]. »

Bien que le cas ne soit pas encore aussi simple qu'on le souhaiterait (l'attention expectante y joue un rôle important), il me paraît assez significatif. Comment faire rentrer ce caractère dans la classe des actifs? Et comment dans celle des contemplatifs? En réalité il se rapproche beaucoup de ceux qui viennent d'être examinés, avec cette différence remarquable que le sujet n'exerce aucune activité particulière, profane ou religieuse. Le fait constant et capital dans toutes ces manifestations psychiques, qui appartiennent évidemment à un même groupe, c'est donc l'adaptation de l'individu à un milieu bien défini, excluant d'une part les tendances individuelles, d'autre part toute forme différente de vie sociale, et réalisant par là même l'unité de conscience et la paix morale.

Ainsi, la vie active consiste essentiellement dans l'absorption de l'individu par une œuvre, mais par une œuvre sociale, ayant pour effet principal d'anéantir les sentiments individuels. De même, la vie contemplative anéantit, comme on l'a vu, les sentiments sociaux. En considérant, comme nous le faisons ici, des cas extrêmes, nous trouvons donc que le sentiment religieux se développe dans deux directions opposées. Il apparaît et acquiert toute son intensité chez les uns, dans les conditions précises où il s'efface chez les autres. Il se manifeste comme besoin, pour toute une catégorie d'êtres humains, dans certaines circonstances déterminées où les représentants d'une autre catégorie trouvent la satisfaction même de ce besoin. Et cette opposition se réduit à une différence de nature entre les causes qui, en l'absence d'un réel pouvoir de coordination, maintiennent en un équilibre souvent bien instable, les éléments psychiques.

Lorsque la qualité et l'orientation des tendances prédominantes poussent l'individu à s'isoler, à se replier sur lui-même, à chercher loin de ses semblables le point d'appui dont il a besoin, l'image d'un être surhumain, idée-force si jamais il en fut, remplit l'office d'élément unificateur. La religion apparaît alors comme une forme de systématisation excessive et anormale, procédant trop exclusivement par élimination. N'importe, le résultat est atteint du moment où une certaine unité de conscience succède à l'incohérence primi-

1. Finney, ouv. cité.

tive. Résultat peu assuré et peu durable, d'ailleurs, que le moindre accident suffit à compromettre. Or l'accident le plus grave se produit d'une manière à peu près constante et inévitable, au moment d'une adaptation nouvelle. Que le mystique entre réellement en contact avec le « monde » (les différents groupes sociaux, y compris la famille et les églises) et l'équilibre se perd. La systématisation cède au premier choc, occasionné par une velléité quelconque d'adaptation.

Lorsque la qualité des tendances et leur orientation inverse poussent l'individu dans le sens contraire, hors de lui-même, le point d'appui indispensable change. L'idée religieuse remplit toujours, à la vérité, un office analogue. Seulement elle n'est plus perçue dans les mêmes conditions, ou si elle l'est en quelque manière, elle manque d'efficacité, elle reste lettre morte. Elle ne se développe, elle ne se fortifie et n'établit sa suprématie que dans la mesure où l'individu se trouve placé dans un milieu favorable. La religion devient alors à la fois cause et effet de l'adaptation. Et comme l'équilibre ainsi obtenu reste éminemment fragile et instable, il suffit encore du plus léger accident pour le détruire. Il suffit que l'individu sorte de son milieu, qu'il en sorte seulement par la pensée pour essayer de se vouer à la contemplation intérieure de l'être divin. L'heureux effet de l'adaptation disparaît souvent dès les premières tentatives de systématisation, même religieuse.

II

Forme sociale de l'idée religieuse.

L'influence de l'adaptation sur la stabilité mentale a été jusqu'ici trop peu remarquée par les psychologues. Quelques traités récents, quelques articles signalent pour tant cette lacune, fournissent des indications utiles, et même des données qui contribueront à la combler. M. Baldwin[1] ne sépare jamais l'organisation psychologique de l'organisation sociale, et il s'en faut de peu qu'il reconnaisse le vrai rôle de l'adaptation. M. G. L. Duprat[2], étudiant les causes sociales de la folie, trouve que la plupart des troubles moraux qui affectent les individus, correspondent à des troubles sociaux et en dérivent. Il va même jusqu'à formuler avec précision cette idée, sur laquelle il eût fallu seulement insister davantage, que les malades

1. *Interprétation sociale et morale du développement mental.*
2. *Les causes sociales de la folie.*

enfermés dans les asiles, soignés dans les hôpitaux, ont souvent perdu la raison, pour n'avoir pas su s'adapter à de nouvelles conditions d'existence. M. Flournoy[1] remarque que son sujet, Mlle Smith, héréditairement prédisposé aux hallucinations, a souffert, pendant sa jeunesse, de se sentir trop différente de son entourage, incomprise et entièrement isolée. Et M. Millioud[2], interprétant ces observations, voit avec raison dans le défaut d'adaptation au milieu, l'une des causes les plus fréquentes de la désagrégation mentale. Toutes ces données et ces considérations générales viennent à l'appui des observations recueillies dans les milieux religieux et confirment notre interprétation.

Les faits que nous allons maintenant passer en revue diffèrent quelque peu des précédents, mais se rangent naturellement sous la même loi qu'ils vérifient. Certains malades également faibles, incapables de systématisation interne et d'adaptations nouvelles, dont l'unité et la stabilité dépendent aussi de la pression morale exercée par le milieu, ne retombent pas au même degré que les premiers dans les troubles organiques et psychologiques et dans le doute chaque fois qu'ils se trouvent isolés. Séparés de leur groupe, quel qu'il soit, de leur église ou de leur secte, retirés dans quelque solitude, enfermés dans quelque asile, ils restent en général adaptés à leur milieu réel ou imaginaire, partant unifiés, stables, calmes, pleins de foi, souvent de joie. C'est que chez eux, l'idée religieuse s'est développée, fortifiée, maintenue, fixée. Mais cette idée fixe n'apparaît plus, dans ce cas, tout à fait telle qu'elle se manifestait dans l'extase.

Sans doute, la plupart des phénomènes que nous allons constater chez les fanatiques, nous les avons déjà rencontrés chez les mystiques : la perversion des sentiments moraux et sociaux, l'ascétisme, le besoin de direction, les visions, l'extase même, au sens courant du mot, se retrouvent dans le fanatisme, mais sous un aspect différent de celui qui nous est déjà connu, avec un caractère nouveau. Afin d'éviter les répétitions, je me bornerai à relever ce seul caractère, à envisager en ces divers états de conscience, la forme sociale qui leur est commune.

Et d'abord, l'ascétisme joue un rôle considérable dans l'existence des « saints » de ce genre. Les biographies de saint Dominique, de saint Bernard, même, fournissent en abondance des exemples de mortifications qui ne le cèdent en rien à ceux que l'on sait. Les

1. *De l'Inde à la planète Mars.*
2. *Gazette de Lausanne*, février 1900.

mêmes exercices spirituels sont souvent et en grande partie pratiqués par les représentants des deux groupes de malades. Quelle qu'ait été leur destination primitive, les « exercices » de Loyola favorisent chez les uns le développement du mysticisme, chez les autres le développement du fanatisme. Les prédicateurs exaltés, les prophètes inspirés, les meneurs de foules, les chefs de sectes crucifient leur chair, amortissent leurs sens, apprennent à « voir sans voir », à « entendre sans entendre », à « manger sans goûter », à tel point qu'il arrive à l'un de boire de l'huile pour de l'eau, sans s'en apercevoir, ou à un autre, d'ignorer au bout d'un an de noviciat la configuration de l'oratoire où il prie tous les jours. Inutile de multiplier ces exemples historiques.

Ici encore, l'ascétisme est à la fois un indice et une cause de la transformation du sentiment religieux en idée et en émotion fixes. Dieu lui-même ordonne à l'individu partagé entre des sentiments divers et contraires, de renoncer à toute émotion, à toute image profanes. En d'autres termes, l'idée religieuse exclut elle-même de la conscience ce qui la gêne et la contrarie. Et sa puissance s'en trouve accrue d'autant.

L'évangéliste déjà mentionné ne pouvait vivre en paix pendant les années où tout en aspirant à la sainteté chrétienne, il prenait plaisir à lire Schiller, Gœthe et Wieland. Un de ses amis lui ayant fait cadeau des *Idylles* de Gessner, il les lut et les relut avec avidité. Un jour, il prit le volume, s'assit près d'une haie et après avoir une dernière fois goûté les émotions poétiques, il jeta loin le petit livre. Dès lors, il eut moins à souffrir du chaos de ses sentiments.

Chez un pasteur, mort récemment, ce développement de plus en plus exclusif de l'idée religieuse pouvait fort bien se constater et se suivre. R. renonça tout d'abord à s'occuper de ses abeilles, durant les loisirs que lui laissait le soin de sa paroisse. Puis, il se sentit mal à l'aise à la pensée « que l'acte de fumer était incompatible avec l'ordre divin de faire toutes choses pour la gloire de Dieu », et dès lors, il ne regretta jamais son « dernier cigare ». Puis il abandonna la lecture du *Journal de Genève*, puis la culture des fleurs qui ornaient son presbytère, finalement son presbytère lui-même et son modeste traitement. Toutes ces choses et bien d'autres auxquelles il tenait beaucoup lui furent successivement, comme il disait, « réclamées par le Seigneur ». On ne saurait mieux caractériser le pouvoir tyrannique de l'idée qui s'installe et se maintient par l'élimination graduelle, mais totale, des états rivaux et des tendances antagonistes. Chez R., ce développement aboutit à la fondation d'une secte dont il resta jusqu'à sa mort le chef.

Parmi les éléments ainsi éliminés, les sentiments de famille méritent une mention spéciale. Les savants qui établissent un antagonisme entre la vie domestique et la solidarité sociale trouveraient de bons exemples chez les fanatiques. Les prophètes et les réformateurs anciens ou modernes fuient la maison paternelle, résistent inflexiblement à leurs parents, lorsque ceux-ci essayent de les reprendre, quittent leurs femmes et leurs enfants pour se mettre entièrement à la disposition de Dieu. Et cela toujours par ordre divin. D'ailleurs, les actes, les fugues, la négligence des devoirs domestiques, ne font que manifester le véritable état affectif de l'agent. La réalité affective correspond exactement aux apparences, la ruine de la famille a pour cause unique la destruction opérée par une divinité jalouse des affections de famille. R. n'abandonna jamais les siens, mais il faut, disait-il, que « nous quittions dans le cœur — et en réalité si le Seigneur le demande — père, mère, frères, sœurs, maison et que nous haïssions notre propre vie pour être ses disciples ». Dans un passage de son traité contre les hérétiques, Calvin fait à ce sujet une déclaration vraiment effrayante qui a la valeur d'un document psychologique. S'adressant aux « miséricordieux » qui veulent laisser les hérésies impunies, il leur affirme que telle n'est pas la volonté de Dieu. « Ce n'est point sans cause qu'il abat toutes affections humaines dont les cœurs ont accoutumé d'être amollis. Ce n'est point sans cause qu'il chasse loin l'amour du père envers ses enfants et tout ce qu'il y a d'amitié entre les frères et prochains, qu'il retire les maris de toutes les flatteries dont ils pourraient être amadoués par leurs femmes; bref, qu'il dépouille quasi les hommes de leur nature afin que rien ne refroidisse leur zèle. Pourquoi requiert-il une si extrême rigueur et qui ne fléchisse point, sinon pour montrer qu'on ne lui fait point l'honneur qu'on lui doit, si on ne préfère son service à tout regard humain pour n'épargner ni parentage, ni sang, ni vie qui soit et qu'on mette en oubli toute humanité quand il est question de combattre pour sa gloire[1]. » Si ce n'est pas là une description complète du fanatisme, il faut y voir au moins une confirmation éclatante de notre remarque sur la marche de la maladie, et sur la puissance éliminatrice de l'idée religieuse. Les affections naturelles les plus profondes cèdent comme les autres aux chocs réitérés d'une force croissante. Les malades les plus dangereux pensent alors et agissent en conséquence. Les plus inoffensifs ressemblent simplement au fameux pèlerin de Bunyan qui, fuyant sa ville et sa maison, avant qu'elles

1. *Traité contre les hérétiques*, cité par F. Buisson dans *S. Castellion.*

fussent embrasées par le feu du ciel, se bouchait de ses doigts les oreilles pour ne pas entendre l'appel de ses enfants et répondait au « sage mondain » curieux de savoir s'il était marié : « Oui, mais il me semble que j'ai une femme comme si je n'en avais point[1] ».

Mais, si complète que soit l'élimination, elle ne va jamais, chez le fanatique, jusqu'à détruire toute espèce de sociabilité. Bien au contraire. La tendance sociale ne contrarie plus ici l'idée religieuse et ne constitue plus un obstacle à écarter, mais elle lui est unie, elle se combine avec celle-ci comme un élément essentiel entre dans le composé dont il fait partie intégrante. Chercher par tous les moyens la plus grande gloire de Dieu, combattre l'hérésie sans épargner « ni sang ni vie », réformer l'Église, fonder une société nouvelle et parfaite, vivre pour son ordre ou pour sa secte, prophétiser la destruction d'un monde mauvais, ou le sauver une fois de plus, ce n'est pas seulement, pour ces personnes éminemment sociables, accomplir un devoir envers autrui ni même, au sens ordinaire, un devoir envers Dieu, c'est être tout simplement religieuses. La religion devient un phénomène social par cela seul que la personne humaine est relative à une collectivité, membre d'un groupe, et que par suite, elle sent, pense, agit sous l'idée dominante de ce groupe, lequel s'intègre réellement avec le tout qui la constitue.

On pourrait montrer comment le sectaire, par exemple, quel que soit son rôle, supérieur ou subalterne, reporte sur la secte les affections qui se détournent des autres groupes sociaux, comment il en arrive à ne pouvoir s'unir à Dieu qu'en s'unissant à ceux qu'il appelle ses frères. Il me paraît préférable, pour être moins long, de considérer quelques phénomènes psychiques particulièrement importants.

Le fait essentiel, on l'a vu par notre analyse de l'extase, c'est le besoin de direction. Ce besoin existe naturellement chez le fanatique. Mais il se satisfait autrement que chez le mystique, d'une manière plus conforme à la réalité courante, car si le mystique peut paraître au premier abord échapper à toute direction, le fanatique paraît à première vue n'en subir d'autre que celle d'une ou de plusieurs personnes de son entourage, et il faut y regarder d'un peu plus près pour s'apercevoir qu'il se soumet lui aussi à une autorité surhumaine. Nous avons donc affaire maintenant à un phénomène plus complexe, à une double relation de dépendance, à la fois sociale et supra-sociale.

Distinguons, pour procéder avec quelque précision, entre le meneur et le mené. Celui-ci éprouve, à n'en pas douter, le besoin de se sou-

1. *Voyage du chrétien.*

mettre à une autorité étrangère, à une discipline extérieure. Incapable de vivre pour son propre compte, il aspire à vivre de la vie d'une certaine collectivité. Il ressemble à s'y méprendre à ces malades étudiés par les docteurs Raymond et Pierre Janet qui souffrent de tous les troubles de l'aboulie, de l'impuissance et du désespoir parce qu'on les a sortis de leur petit milieu familial ou provincial, et qui présentent toutes les apparences de la guérison dès qu'on peut les y réintégrer[1]. Et pourtant, l'analogie n'est que partielle. Outre la différence de milieu, il y a celle du principe directeur. La pression morale exercée sur l'individu par son entourage ne le réconforte et ne le satisfait qu'en réalisant certaines conditions qui permettent à l'idée religieuse de dominer sur les tendances diverses. L'avocat américain[2] qui resta en proie au désespoir et aux idées de suicide, tant qu'il refusa de se joindre aux personnes pieuses qui se réunissaient sous un certain bosquet, fut délivré de ses maux, non par la simple action de ces personnes, mais par l'action divine devenue irrésistible sous leur influence. Toutefois, dans les deux cas, le besoin de direction se fait sentir tant que l'individu ne s'adapte pas au milieu ou s'isole moralement; il se satisfait par l'adaptation et c'est là ce qui dispense le malade de recourir périodiquement au médecin ou à l'hypnotiseur.

Les grands fanatiques, meneurs de foule, chefs de secte paraissent destinés au commandement bien plutôt qu'à l'obéissance. Mais cela n'est vrai qu'en apparence ou en une mesure très faible. On l'a déjà noté : le meneur est d'abord hypnotisé par l'idée dont il se fait l'apôtre, autrement dit le meneur n'est qu'un mené. S'il en est ainsi du chef politique, hypnotisé, comme Robespierre, par une idée abstraite, à plus forte raison en est-il de même du chef religieux qui se croit dirigé et, selon une expression un peu ancienne, *se sent agi* par une personne omnisciente et omnipotente. « Dieu m'a dit », « le Saint-Esprit m'a fait dire » ou « il m'a employé à ce travail », ou « il m'a fait jeûner », ou encore, « il m'a fait prendre une certaine attitude », il m'a ordonné de m'étendre à terre, de tourner sur moi-même jusqu'au vertige, etc., telles sont quelques-unes des formules les plus fréquemment employées par les prophètes et les fanatiques de toutes sortes. L'un des plus récents, parmi les plus gravement atteints, Guillaume Monod, qui se crut prophète, puis fils de Dieu et réussit à convaincre un assez grand nombre de personnes en France et en Suisse (on rencontre encore quelques monodistes), décrit ainsi

1. *Névroses et idées fixes*, t. II, *passim*.
2. Voir § I.

ses rapports avec le Saint-Esprit : « Pour donner quelque idée de la manière dont il me dirigeait, je puis dire que je perdis ma liberté depuis le moment où je reçus le Saint-Esprit. J'étais lié par lui... je le dis dans un sens littéral. Saint Paul était lié par un ordre; moi, j'étais lié par une puissance qui agissait sur mes membres, autant que par la parole qui m'était adressée, et je l'étais constamment. Je puis me comparer à Ezéchiel qui dit : l'Esprit entra en moi et me mit sur mes pieds et m'enferma dans ma maison, etc[1]. » C'est là un équivalent des témoignages mystiques, une affirmation du besoin de direction et de l'absolue dépendance. Mais, dans ce cas, ces sentiments cessent d'être individuels pour revêtir dès l'abord et garder ensuite une forme nettement sociale. Guillaume Monod, séparé malgré lui de ses disciples (il resta longtemps enfermé dans un asile d'aliénés), n'en était pas moins occupé à une œuvre sociale : en effet, l'esprit divin, il en était convaincu, opérait en lui la régénération de l'humanité tout entière.

De même, le chef de secte moins éloigné, d'ordinaire, de l'état normal, ne se sent réellement dépendant de la puissance personnelle dont il devient l'organe que lorsqu'il se trouve à la tête de son troupeau, en communion morale avec lui. Dans l'intervalle des réunions, il ne cesse presque jamais d'y être adapté. R., qui fonda une secte, comme on l'a vu, après avoir quitté l'Église, considérait comme dangereuse et diabolique la tendance à l'isolement. S'isoler sous prétexte de jouir du Seigneur, c'est selon lui tomber dans un piège préparé par le diable. Les corps peuvent être séparés momentanément à la condition que les âmes restent unies par le Saint-Esprit. Autrement Dieu cesse de se communiquer. Le besoin de direction chez le meneur religieux est donc relatif à une collectivité qui peut embrasser l'humanité dans son ensemble, mais qui reste le plus souvent limitée à un petit groupe d'individus animés d'un esprit identique. Selon que le moi social se rétrécit ou s'élargit, le sentiment religieux s'étend de la secte à l'Église, à la nation, à l'univers.

Ce caractère social se retrouve dans toutes les manifestations psychiques du fanatisme et particulièrement dans les plus exagérées et les plus aisément observables. On sait que l'idée fixe arrivée à son plein développement donne naissance soit à des hallucinations, soit à des mouvements et à des actions. Le mécanisme de ces phénomènes est aujourd'hui assez bien connu. Ce qu'il importe maintenant de considérer c'est la forme particulière que revêtent, chez les

1. *Mémoires d'un homme enfermé comme aliéné.*

malades dont il s'agit, les hallucinations et les actions automatiques.

Tandis que l'extatique jouit égoïstement d'une vision du Christ ou joue plus ou moins consciemment la scène de la crucifixion, le fanatique a des visions d'un autre genre et ne manque presque jamais de donner à ses actes les plus bizarres, à ses gestes les plus arbitraires en apparence, une interprétation sociale.

Considérons, en premier lieu, les hallucinations. Dans l'embarras du choix, j'emprunte à l'histoire ecclésiastique deux exemples que deux observations permettront de contrôler. Catherine de Sienne, après une période de mysticisme, renonça à la vie solitaire. Alors elle eut une vision décisive : les fondateurs des grands ordres monastiques lui apparurent; elle laissa s'éloigner ceux qui imposèrent aux nonnes une claustration trop absolue et l'oubli du monde. Vint enfin saint Dominique, qui jeta sur ses épaules le manteau des sœurs hospitalières de la pénitence, affiliées aux frères prêcheurs. Peu après, elle fut admise dans cet ordre militant [1]. A une autre époque et dans un milieu très différent, G. Fox, le fondateur de la société des Quakers, vit « des peuples aussi épais que les atomes, dans le soleil » amenés en la bergerie du Seigneur. Son œil tourné « vers le septentrion » contempla un grand peuple qui l'accueillit bien et s'apprêta à l'écouter. Aussitôt, des phénomènes moteurs succédant à l'hallucination, il se mit à prêcher sur la montagne où il se trouvait seul, comme s'il eût été en présence d'un nombreux auditoire [2]. De nos jours, Guillaume Monod eut plusieurs visions du même genre. A la prière de Jésus-Christ, Dieu son Père descendait. « Je ne voyais rien, mais j'entendais une voix comme venant d'en haut. Jésus-Christ m'avertissait de me mettre à terre quand Dieu venait. J'étais effrayé, le visage contre terre, pendant que Dieu lui-même parlait, et pourtant je me réjouissais d'entendre sa voix. Il me parlait de ses plans pour la conversion du monde [3] ». Enfin, J., ancien alcoolique converti, aujourd'hui soldat de l'armée du Salut, eut naguère des hallucinations auditives suivies d'une série d'actes. En voici un exemple : Au moment de sa conversion, il éprouva un désir ardent de « faire quelque chose pour le Seigneur ». Pendant une réunion, il entendit tout à coup une voix disant : « Je suis prêt pour le ciel, l'êtes-vous? » Il fit broder ces mots sur une grande écharpe qu'il mit en sautoir pour parcourir les rues de la ville. Puis il se rendit dans le même accoutrement à Paris et à

1. Gebhard, *Étude sur Catherine de Sienne.*
2. G. Penn (son confident). *Hist. des Quakers*
3. *Mémoires d'un homme enfermé comme aliéné.*

Londres. Il fallut une nouvelle intervention céleste pour mettre un terme à cette sorte de fugue.

Avec deux de ces exemples, nous touchons aux actions automatiques, puisque les hallucinations déterminent des actes combinés en vue du salut de l'humanité. Mais je trouve chez Guillaume Monod des phénomènes moteurs qui constituent, en quelque sorte, une forme psycho-sociale de l'extase motrice : une série de mouvements automatiques représentant non plus un événement individuel, une scène de la vie du Christ, mais une situation collective, l'état de la chrétienté. Sans doute, le symbole n'est pas très clair pour l'observateur étranger ; mais le sujet l'interprète à sa manière et si cette interprétation constitue à quelques égards une différence importante entre les deux cas, il n'y a pas ici à en tenir compte. Donc, le Saint-Esprit descendit sur le malade et lui fit prendre « l'apparence d'un insensé ». Tantôt il tournait sur lui-même, tantôt il courait en arrière et tombait à la renverse, tantôt il se dépouillait de ses vêtements, etc. Un jour même, Dieu renouvela en lui, « par une opération qui eût pu lui coûter la vie si lui-même n'eût conduit sa main, le signe sanglant qu'il donna à Abraham pour accuser la race humaine de péché ». Dieu voulait ainsi « représenter en moi ce que vous êtes vous-mêmes à ses yeux... Toute ma folie, j'adopte le terme que le Saint-Esprit a employé, était destinée à figurer l'état de la chrétienté depuis le commencement du papisme[1]. » Peu importe que le sens de ces symboles reste plus ou moins obscur pour celui qui assisterait simplement à la scène sans lire le commentaire. Un fait devient évident : considérée sous son aspect mental ou sous son côté moteur, l'idée religieuse apparaît toujours la même chez le fanatique ; elle s'associe d'une manière étroite et indissoluble à un petit groupe de tendances, d'émotions, d'images qu'elle régit, mais qui en font une force éminemment sociale, un principe énergique d'adaptation de l'être à son milieu.

III

La stabilité du milieu.

Nous touchons ici à un point fort obscur, que la méthode pathologique nous permet d'élucider : les rapports du psychique et du social apparaîtront toujours mieux à mesure que nous pousserons plus avant notre recherche. Les manifestations extérieures et bien connues du fanatisme ont leur principale raison d'être dans l'état psychologique décrit plus haut, dans ce besoin d'unité et d'identité

1. Ouvr. cit.

mentales que satisfait seule, chez certains malades, l'adaptation à un milieu non pas quelconque, certes, mais réalisant au moins l'une des conditions fondamentales de tout milieu favorable et bienfaisant, savoir la stabilité, la permanence.

Cette condition s'impose déjà dans l'adaptation organique. On sait que d'après la théorie ordinairement admise, l'organisme retient entre une multitude de mouvements exécutés d'abord au hasard, ceux qui par un accident heureux assurent une adaptation nouvelle et sont accompagnés pour cela même de plaisir. Le plaisir s'associe dès lors au mouvement, si bien que le souvenir du plaisir suffira à provoquer à nouveau le mouvement utile et, par la répétition, à rendre l'acquisition permanente. La première réaction « adaptante » procure le plaisir qui, devenant cause à son tour, engendre les réactions « adaptées ». Il faut donc que le souvenir du plaisir puisse revivre, à maintes reprises, et cette réviviscence suppose elle-même une reproduction fréquente des excitations agréables et, en définitive, la permanence du milieu où se rencontrent ces excitations.

Une autre théorie réduit, il est vrai, en une mesure assez considérable, la part du hasard dans les réactions primitives et celle du milieu dans les réactions répétées, autrement dit dans l'affermissement de l'adaptation. L'organisme coopérerait lui-même, d'une manière fort efficace, à la sélection des mouvements. S'il préfère et exécute tel mouvement, ce n'est pas tant le mouvement agréable qu'il recherche, c'est bien plutôt le stimulus favorable, et une fois qu'il l'a rencontré, il se maintient en contact avec lui, en vertu d'une tendance naturelle. Ainsi l'adaptation dépendrait moins absolument de la constance du milieu. Toutes choses restant égales le milieu pourrait varier dans la mesure où l'organisme serait capable d'atteindre et de fixer le stimulus nécessaire ou, comme on l'a dit, de créer lui-même à son propre usage cette stabilité que le milieu ne lui garantit point.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses biologiques, on peut affirmer hardiment, d'une manière générale, que l'adaptation de l'individu exige dans tous les cas une certaine stabilité de son entourage, que plus l'individu est actif, doué de conscience, d'énergie et de volonté, plus aussi le milieu peut, sans inconvénient pour lui, être variable et divers. Mais, il y a une différence importante à signaler entre le milieu physique et le milieu social.

Le cas d'un organisme s'adaptant au monde physique est le plus simple. Les biologistes peuvent discuter beaucoup pour savoir si le vivant se borne à reproduire le mouvement agréable et à éviter le mouvement pénible, ou s'il tend à se rapprocher du stimulus bien-

faisant et à s'éloigner du stimulus malfaisant. Dans les deux hypothèses, quoiqu'à un moindre degré dans la seconde que dans la première, on admet *à priori* la persistance des mêmes conditions extérieures d'existence. La stabilité du milieu physique est une sorte de postulat indispensable à la biologie.

Le milieu social dépend au contraire, en une mesure très large, de causes psychologiques en partie assignables. L'individu humain qui s'adapte à son entourage agit sur celui-ci après avoir réagi sous son influence. Les suggestions qu'il reçoit se ressentent, en définitive, des suggestions qu'il produit, et bien plus encore des actes qu'il exécute. Tout ce que peut faire un protozoaire sur lequel tombe un rayon de soleil, c'est un mouvement propre à augmenter ou à prolonger l'action du rayon bienfaisant. L'être social peut davantage. Il tend lui aussi à demeurer en contact avec les stimulus nécessaires, et il réussit d'autant mieux dans cette tentative que le milieu où prennent naissance les excitations est en bonne partie son ouvrage. L'adaptation morale implique ainsi, outre la tendance vers certaines suggestions favorables, la création et le maintien d'une société ainsi faite que les suggestions de ce genre y abondent et s'y renouvellent sans cesse, et que les suggestions contraires en soient si possible rigoureusement exclues.

Sans doute, l'homme civilisé, sain et actif, s'accommode sans trop de difficulté d'un monde extrêmement varié et toujours changeant. Il s'y trouve d'autant plus à l'aise que ce monde par sa diversité même et sa variabilité lui fournit à chaque instant des occasions de s'essayer à de nouveaux ajustements, de se modifier lui-même et de progresser sans renoncer à ses habitudes. Mais, le dégénéré, le faible d'esprit, l'instable, ne saurait y subsister. L'isolement lui est pénible, il a besoin de vivre en société pour éviter les troubles, les crises qui proviennent du défaut de systématisation. Mais, le mal n'est jamais conjuré qu'en apparence et il se manifeste à nouveau, non seulement lorsque le malade se retrouve « seul avec lui-même », mais aussi toutes les fois que surgit la difficulté d'une adaptation nouvelle. Dans ces conditions, l'individu ne trouvera le calme, la paix et le bien-être que dans un milieu social où les mêmes suggestions toujours répétées le soutiendront continuellement, c'est-à-dire dans une société grande ou petite, mais absolument uniforme et stable. Or l'idée religieuse réalisera justement, mieux que toute autre force, cette uniformité et cette permanence du milieu, indispensables à l'adaptation.

Je mentionne d'abord quelques déclarations, significatives à cet égard, des défenseurs autorisés de l'Église ou des Églises. Les saint

Dominique, les saint Bernard, les Bossuet, célèbrent l'Unité en termes presque identiques à ceux qu'employaient les solitaires et les extatiques. Seulement, avec eux, ce n'est plus de l'unité de conscience qu'il s'agit : c'est bien plutôt de l'unité ecclésiastique, politique même, de l'unité extérieure des sentiments et des volontés. Notez que sur ce point, les subtils docteurs de l'Église saisissent mal le sens et la portée de leurs propres paroles, de leurs propres actes. L'Unité qu'ils exaltent et qu'ils maintiennent reste pour eux un mystère. Ils la justifient parfois au moyen de singuliers arguments. Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême, qu'un Seigneur, qu'une Église, diront-ils par exemple, de même qu'il n'y eut qu'une arche au temps du déluge[1]. Bossuet paraît entrevoir au moins la vérité, dans un passage célèbre : « Qu'elle est grande l'Église romaine, soutenant toutes les Églises, portant le fardeau de tous ceux qui souffrent, *entretenant l'Unité*... Sainte Église romaine, mère des Églises et de tous les fidèles, Église choisie de Dieu pour unir ses enfants dans la même foi et dans la même charité, nous tiendrons toujours à ton unité par le fond de nos entrailles. » Paroles remarquables, qui dépassent assurément la pensée de l'orateur. A travers la phraséologie théologique, on peut discerner le fait capital, pour la psychologie sociale, de l'adaptation religieuse. La religion réalise une condition fondamentale de l'adaptation, par « l'entretien » de l'unité et de l'identité des croyances, des volontés, des émotions, en un mot par la stabilité du milieu social.

Mais, il y a mieux à faire qu'une transposition de la pensée chrétienne dans le langage de la science contemporaine. L'examen des faits justifiera plus sûrement les considérations précédentes. Ceux qui constituent le fanatisme et qui présentent tout à la fois une simplification et une forte exagération de la réalité ordinaire, se répartissent naturellement en trois groupes. La religion remplit son office psycho-social en unifiant ou pour mieux dire en uniformisant : 1° les croyances; 2° les actes et la conduite; 3° les sentiments et les dispositions intimes des membres de la communauté.

Ces distinctions — est-il besoin de le dire? — n'ont rien d'absolu. Tout au plus correspondent-elles à la remarque banale, fondée sans doute, mais issue aussi d'une théorie surannée des facultés, qu'il y a une religion de l'intelligence, consistant essentiellement dans un ensemble d'opinions et de dogmes, une religion de la volonté consistant soit en pratiques rituelles, soit en œuvres de bienfaisance, et une religion du sentiment consistant en émotions et en jouissances

1. Saint Bernard : *Sur le schisme.*

plus ou moins spirituelles. C'est là une manière commode de grouper les faits, rien de plus.

La tendance à l'uniformité agit puissamment sur les croyances générales. Sa manifestation la plus connue est la lutte contre l'hérésie. Celle-ci constitue aux yeux du fanatique une véritable maladie sociale. « C'est une gangrène qui gagne toujours[1]. » D'où l'on ne manquera pas de conclure que l'unique remède doit être l'extirpation du membre gâté. Le terme de novateur sert à exprimer le plus profond mépris. La raison qui en affranchissant l'individu de la foi collective et traditionnelle engendre la diversité sociale, paraît plus que suspecte : on la juge impie. Le vrai motif de la condamnation d'Abelard fut que, « non content d'avoir Dieu pour garant de sa créance, il voulut que sa raison en fût l'arbitre » et que par là il corrompit les fidèles et, « avec son esprit contagieux, égara les âmes simples[2]. » Le protestantisme qui admet, en principe, le libre examen, aboutit pratiquement, dans un grand nombre de cas, à l'intolérance. Cela tient précisément à ce qu'il est lui aussi une religion et non pas une philosophie. D'ailleurs, entre les cas simples et extrêmes, où qu'on les prenne, il n'y a aucune différence notable. Et notre thèse s'en trouve encore confirmée. Le protestantisme vise comme le catholicisme, comme toute religion positive, à maintenir la stabilité relative et normale ou absolue et anormale d'une société déterminée et il y réussit tantôt par les mêmes moyens, tantôt par d'autres qui lui sont propres.

Le besoin d'uniformité intellectuelle excluant toute distinction entre les vérités essentielles et les vérités accessoires, l'hérésie, l'innovation sera combattue avec une énergie égale, quel que soit le point litigieux. Le fanatique fera la guerre aux opinions particulières, même les moins dangereuses en apparence, simplement parce qu'elles sont particulières et qu'elles introduisent la diversité dans son milieu. C'est un crime à ses yeux d'abandonner la foi de l'Église, dans son ensemble, mais c'est aussi un crime de rejeter ou de modifier certains détails, de penser que Jésus-Christ n'est pas dans le sacrement de l'autel, que tous les hommes seront sauvés, que si une hostie consacrée tombe dans la boue, le corps de Jésus-Christ cesse d'y être[3]. De même, c'est un crime de nier la Trinité ou de reconnaître que la loi de Moïse n'interdit pas absolument la polygamie[4]. Pour empêcher la diffusion de l'erreur, défense

1. *Registres de l'Inquisition*, cité par Lamothe-Lanjeon.
2. *Saint Bernard*, par Neander.
3. *Registres de l'Inquisition*, ouv. cité.
4. *S. Castellion*, par F. Buisson.

est faite de recevoir ou écouter les prédicateurs étrangers, inconnus, non recommandés par l'autorité ecclésiastique[1]. Pour prévenir le mal et établir en tous lieux l'unité d'enseignement, des sectaires modernes sont allés jusqu'à faire sténographier les discours prononcés par quelque prédicateur autorisé et à les expédier dans les localités éloignées où ils devaient être répétés textuellement[2]. Et cette uniformisation des croyances se présente bien d'ordinaire comme une œuvre essentiellement religieuse. Le persécuteur se considère comme un instrument divin. C'est ce qui lui permet d'agir si souvent sans colère et sans haine; c'est aussi ce qui le rend impitoyable dans ses actes et dans ses jugements.

Si le fanatique ancien frappait lui-même le novateur ou le dissident, le fanatique moderne, placé dans d'autres conditions, abandonne bon gré mal gré ce soin à Dieu et cela le conduit à voir des châtiments divins dans tous les accidents dont les hérétiques peuvent être victimes. D'ailleurs, actes et jugements fanatiques se retrouvent à toutes les époques. L'Italien Ochino, expulsé de Suisse pour avoir mis en doute le dogme de la Trinité, perdit, peu de jours avant son procès, sa femme qui se brisa la tête en tombant d'un escalier. Théodore de Bèze écrivit à ce propos de la meilleure foi du monde : « C'était un jugement de Dieu qui frappait dans sa maison ce vieillard impie avant même que son crime eût éclaté au dehors[3]. » J'ai pu constater moi-même, récemment, ce phénomène. Un pasteur d'une piété éprouvée, mais suspect pour ses vues particulières sur la divinité de Jésus-Christ, fut atteint de paralysie, avec trouble des fonctions du langage. Le peintre D., orthodoxe farouche, soutint avec une conviction profonde qu'il fallait voir dans cet accident une manifestation évidente de la justice divine. Comme je lui adressais quelques objections : « Ce sont là, répondit-il, des choses qu'il faut dire avec beaucoup de douceur, mais je ne puis m'empêcher de croire à un châtiment divin. » La raison de cette douce férocité nous est maintenant connue. L'introduction d'une idée nouvelle ou étrangère dans un milieu donné, c'est ou ce peut être, pour des personnes faibles qui s'y trouvent exactement adaptées, la désorganisation partielle ou totale de la vie psychique. Le danger est assez grand pour que ces personnes ou celles qui les dirigent comptent alors sur une intervention spéciale de la divinité.

Le fanatisme requiert en outre et « entretient » chez tous les

1. *Lettres de saint Bernard.*
2. *Les Irvingiens.*
3. F. Buisson, ouv. cité.

membres de la communauté une conduite uniforme. Entendez par là, avec l'unanimité dans l'accomplissement des pratiques religieuses, une identité parfaite dans la manière de vivre, de se comporter, de travailler, de se distraire, de se vêtir, d'écrire, de parler, etc. L'Église a souvent exclu de son sein des croyants attachés au dogme, mais détachés des cérémonies, affranchis des formes extérieures du culte[1]. D'autre part, elle s'est contentée non moins souvent d'une adhésion purement formelle, parfois d'une attitude, d'un simple geste. Les missionnaires chargés de convertir les protestants aux galères, voulaient les forcer à se mettre à genoux pendant la messe. « Chiens, disait un major général, qui leur faisait donner la bastonnade, mettez-vous à genoux et dans cette posture, si vous ne voulez pas prier Dieu, priez le diable. Que nous importe[2] »? Mais, d'autres fois, le fanatisme prétend régler et uniformiser la conduite entière. A Genève, au temps de Calvin, la force publique était requise non seulement pour assurer la fréquentation du culte, mais encore pour empêcher les fêtes, les jeux, les danses, les lectures frivoles, les propos légers. S'écarter des coutumes établies ou de la pure doctrine, c'est toujours se révolter contre la société et contre Dieu.

Le lecteur s'étonnera peut-être que l'on s'arrête ici à une question de toilette. Mais, lorsqu'il s'agit du fanatisme, les plus petites questions prennent une importance extrême, et l'uniformité du costume s'impose au même titre que l'orthodoxie. Une mise personnelle, recherchée surtout, n'est-elle pas en effet une sorte d'hérésie? N'introduit-elle pas dans le groupe social de la diversité et par conséquent du mal? Je pourrais citer ici plusieurs exemples, entre autres celui de B., qui fait du port de la barbe une question vitale et qui a même composé un traité sur *La barbe au point de vue chrétien.* Mais, je ne connais rien de significatif à cet égard, comme l'incident survenu jadis à Montauban entre le consistoire de la ville et Mme Duplessis-Mornay, au sujet de sa coiffure. A Montauban, l'autorité ecclésiastique avait interdit de « porter cheveux ou fil d'archal dedans » et elle retranchait impitoyablement de la cène, outre les délinquantes, les femmes et les jeunes filles qui refusaient de faire le serment de se coiffer suivant les règles. Mme Duplessis, sortant de chez elle, deux membres du consistoire l'abordent et lui déclarent avoir reçu mission de « l'admonester d'oster ses cheveux ». Elle les prie poliment de s'adresser à M. Duplessis, chef de la famille, seul juge autorisé en la matière. Sur leur rapport, une assemblée

1. Par exemple Arnaud à l'époque de Saint Bernard.
2. *Mémoires d'un protestant...* Rotterdam, 1754.

se réunit pour étudier et régler la question. L'assemblée décide qu'aucun changement ne sera requis dans la coiffure de Mme Duplessis, vu qu'elle n'habite pas en temps ordinaire la localité. Mais, le pasteur Bérault conteste la validité de cette décision et prétend qu'à la cène, « on serait empêché, si l'on recevait Mme Duplessis avec ses cheveux ». On convoque alors une nouvelle assemblée, composée des consistoires de la ville et des localités avoisinantes, qui résout la difficulté dans le même sens que la première. Là-dessus, M. Duplessis part en voyage, laissant sa femme malade et ses enfants alités. Toutefois, nonobstant son affliction tant pour l'absence de M. Duplessis que pour la maladie d'elle et de ses enfants, « pas un des ministres de Montauban ne la sont venus visiter, ny consoler, encore qu'elle s'en soit plainte exprès afin qu'il leur fust dist ». Bien plus, M. Bérault se rend un jour chez l'hôte des Duplessis pour faire le catéchisme accoutumé. « Je me levay du lit où j'étais et m'en allay au lieu où l'on faisait le catéchisme avec notre famille, ce que je fis : 1° pour protester que nous étions du corps de l'église du Christ; 2° pour apprendre et être instruits; 3° pour édifier moyennant l'aide de Dieu les assistants. Cependant je ne sais pourquoi, j'eus le malheur que toute notre famille fut séquestrée par M. Bérault qui, par crainte de la recevoir en la communion de cette église, rompit son ordre accoutumé[1]. » Dans ce cas, vraiment typique, toutes les conditions d'adaptation au milieu se trouvent remplies, sauf une. La piété d'une personne est sincère et notoire. Son orthodoxie se trouve attestée par une confession de foi rédigée pour la circonstance. Elle ne se distingue des autres membres de la communauté religieuse que par un menu détail de toilette. Il n'en faut pas davantage pour qu'on la condamne et qu'on l'exclue.

L'uniformité des sentiments se trouve en quelque sorte impliquée dans les données précédentes. L'identité des pensées et des actes doit recouvrir l'identité plus profonde des tendances, des volontés et des émotions. Mais, cette unité affective peut elle se constater directement, comme l'unité intellectuelle ou comme l'unité extérieure des pratiques, des coutumes, des modes de conduite? Évidemment, la constatation sera cette fois plus malaisée et plus délicate, à supposer qu'elle soit possible. Remarquons toutefois que la difficulté est exactement la même en pratique qu'en théorie. Ce qui échappe aux investigations du psychologue échappe aussi à l'inquisition du fanatique et l'uniformité sociale peut être considérée comme établie, la permanence du milieu comme assurée, dès que

1. *Mémoires de Mme Duplessis-Mornay.*

toute dissemblance et toute divergence cessent de se manifester au dehors. C'est pourquoi le fanatisme s'attache presque toujours à ce qui est visible, tangible, superficiel et s'en tient d'ordinaire à la réglementation de la conduite et du dogme. Les dispositions intimes importent peu, pourvu qu'elles restent cachées. Elles ne modifient le milieu et ne troublent les faibles qu'en s'extériorisant.

Cela ne signifie pas que le fanatique se désintéresse toujours de la question affective. On trouve au contraire chez certains « sensitifs-actifs », comme dirait un éthologiste, un besoin marqué et souvent exagéré de rencontrer chez autrui non seulement de la piété, mais une piété et des émotions identiques à celles qu'ils ressentent eux-mêmes. Qu'est-ce par exemple que la « communion des saints », sinon une manière de sentir en commun, impliquant l'exclusion de ceux qui pensent peut-être et agissent comme les membres du groupe, mais s'en séparent par un simple dissentiment? Ce dissentiment peut exister pendant une période même assez longue, sans provoquer aucun conflit ni aucun trouble; il subsiste néanmoins à l'état latent, puis un beau jour, il éclate à propos de quelque affaire insignifiante. Alors, il apparaît aussi redoutable qu'une hérésie, aussi intolérable qu'une violation de la discipline ecclésiastique. Une petite discussion sur l'emploi de certaines collectes avait causé quelque refroidissement entre l'évangéliste Bost et ses collègues[1]. Peu après, il écrivait : « Il n'existe plus de brouille; mais le coup d'œil que j'ai donné sur la faiblesse des dispositions de mes frères quant au renoncement complet, m'a laissé une forte impression d'éloignement. J'ai ouvert les yeux sur un ami... et je compte partir (de Genève) dans quelques jours ». R., dont il a été déjà parlé plus haut, s'exprimait sur l'Unité en termes moins éloquents que Bossuet, mais non moins passionnés; et il avait en vue l'unité des « cœurs » bien plutôt que celle des croyances et des actes. Les cœurs, selon lui, devaient être purs de toute conformité avec le monde et ce n'est qu'en proportion qu'ils se séparent du monde que les chrétiens s'unissent entre eux. La société religieuse ne subsiste que par l'accord de tous ses membres dans le détachement de la société profane.

Cette uniformité des sentiments ne saurait certes durer dans une église multitudiniste ni dans une foule quelconque. En revanche, elle se maintient dans la secte et même, pour un temps, dans les foules extrêmement homogènes des « réveils ». Finney, dont chacun reconnaîtra la compétence en ces matières, a longuement examiné

1. A. Bost, *Mémoires*.

les conditions indispensables à la production et à l'entretien de ces mouvements religieux extraordinaires. Après avoir recommandé l'union entre ceux-là seuls qui professent des opinions identiques sur tous les points, même secondaires, il insiste bien davantage sur la nécessité d'une identification complète des sentiments et des dispositions intimes chez les fidèles. Pour prier, les chrétiens doivent s'accorder dans leurs demandes et surtout dans leurs désirs. Ils doivent s'accorder aussi dans les motifs qui les poussent à désirer et à demander tel objet, dans la foi absolue à l'exaucement final, dans la fixation même du moment où leur désir se réalisera. « Si deux ou plusieurs personnes s'accordent à demander une bénédiction particulière et que l'une d'elles la désire immédiatement, tandis que les autres ne sont pas encore disposées à la recevoir, elles ne s'accordent pas[1] ». Bref, il suffit du plus léger désaccord sur une chose de la plus médiocre importance pour ruiner l'œuvre commencée. Nous constatons ainsi chez certains prédicateurs, promoteurs de réveils, chefs de sectes, etc., une résistance à l'introduction du moindre dissentiment dans le groupe social, pour le moins égale à celle qu'ils opposent à l'introduction d'une idée nouvelle, d'une opinion étrangère, d'une manière d'agir inattendue. Si la lutte contre l'hérésie proprement dite paraît parfois occuper à elle seule le fanatique, cela tient en grande partie à ce qu'une fausse doctrine se découvre plus aisément qu'une fausse note dans le concert presque imperceptible des désirs et des émotions. En réalité, il s'agit toujours, je le répète, d'empêcher la diversité, le changement, quels qu'ils soient, de troubler les sociétés humaines et par suite, pour emprunter à Finney lui-même ses expressions, « de jeter dans une grande perplexité les âmes timorées ».

En somme, l'idée religieuse devient une force sociale parce que l'individu éprouve le besoin de rester adapté au milieu où il se trouve placé et où toutes les suggestions qu'il subit semblent favorables et bienfaisantes. Une puissance surhumaine garantit, à ses yeux, la régularité et la permanence de ce milieu naturellement changeant, c'est-à-dire, en définitive, la tranquillité et le bonheur de l'être faible ou moyen, assuré désormais de ses adaptations anciennes et dispensé de toute adaptation nouvelle. Voilà ce que nous apprend d'essentiel le fanatisme, sur le rôle social de la religion.

1. Finney, ouv. cit.

IV

Avantage de cette interprétation.

Ces vues se rattachent à celles qu'ont émises dans ces dernières années les psychologues et les sociologues, elles les rapprochent et peut-être les complètent.

Le besoin d'une unité sociale poussée jusqu'à l'uniformité a été assez bien constaté, principalement dans la sphère politique et même dans les sphères économiques et juridiques. On ne peut pas dire toutefois que ses manifestations religieuses aient jusqu'ici suffisamment attiré l'attention des chercheurs. Et pourtant elles occupent le premier rang, peut-être en date, sans contredit en importance. Les meilleures preuves en sont fournies, incidemment, par les sociologues eux-mêmes. Une de leurs remarques fréquentes est que partout où l'influence de la religion faiblit ou fait défaut, il se produit une discordance des consciences et des volontés, une véritable désagrégation sociale. Une autre observation non moins exacte est à rapprocher de celle-là : les convictions collectives revêtent presque toujours une forme religieuse, quand bien même elles n'ont pour objet aucune personnalité divine. Les jacobins ressemblent à s'y méprendre aux anciens inquisiteurs, et l'athéisme même peut devenir, chez les foules, foncièrement religieux. Cela ne signifie-t-il pas que l'unification extérieure des désirs et des volontés a dépendu et dépend encore de la religion, aussi bien que l'unification intérieure des états et des tendances? l'œuvre religieuse par excellence ne consisterait-elle pas alors à intégrer à la fois les états de conscience et les actions individuelles, les éléments psychiques et les éléments sociaux et à réaliser ainsi, avec l'harmonie du milieu, l'unité du moi qui la suppose?

Quoi qu'il en soit, et pour en rester à la pathologie, le simple fait que le fanatisme politique se ramène aisément au fanatisme religieux, montre assez l'influence primordiale de celui-ci sur l'uniformisation des idées et des mœurs. S'en tenir aux sphères politiques et juridiques c'est donc préférer la copie à l'original, choisir entre des cas d'inégale valeur, les moins significatifs. Les descriptions des sociologues mettent trop peu en évidence les cas typiques où l'uniformité des croyances, des actes et des sentiments se produit sous la pression irrésistible de l'idée religieuse. Peut-être les observations utilisées au cours de cette étude contribueront-elles à bien marquer sinon à combler cette lacune.

Si l'on considère maintenant les théories auxquelles les faits constatés servent de preuve, on ne manquera pas de les trouver peu

explicatives et l'on sera tenté — trop fortement peut-être — de donner raison aux esprits prudents qui voudraient voir les chercheurs s'en tenir pendant longtemps encore à des descriptions précises et minutieuses.

La théorie biologique a été soumise à une critique rigoureuse dont il est peu probable qu'elle se relève jamais. Ce n'est pas une raison pour nier les analogies, très réelles, qui existent entre les sociétés et les organismes. A notre point de vue spécial, l'analogie biologique s'impose et ceux qui l'ont notée méritent quelque éloge. L'identité des individus dans une société animale ou humaine équivaut à l'identité des cellules dans un organisme. Chez les organismes inférieurs, il y a peu de différence entre les cellules, presque point de hiérarchie. L'évolution progressive des individualités physiologiques s'est opérée par une lente différenciation des éléments accompagnée d'une division croissante du travail, et par l'établissement simultané d'une coordination et d'une solidarité plus parfaites. Considéré dès le début de son développement embryonnaire, l'être vivant le plus complexe se compose de cellules d'abord identiques qui peu à peu se différencient suivant des directions déterminées, mais gardent toujours et multiplient de plus en plus leurs relations mutuelles. Les mêmes lois président à l'évolution des sociétés humaines. Les formes inférieures de l'organisation sociale correspondent aux formes inférieures de la vie. Un agrégat de cellules non différenciées offre bien des analogies avec une tribu sauvage où la division du travail n'existe qu'entre les sexes. A l'autre extrême, une société supérieure avec ses individus spécialisés, avec ses familles, ses associations, ses classes superposées les unes aux autres, constitue une vivante hiérarchie comparable aux plus parfaits des organismes. Tout cela a été si souvent répété depuis Spencer, qu'il serait inutile d'insister.

En ce qui concerne spécialement le fanatisme politique ou religieux, l'uniformité des idées, des coutumes, des désirs qu'il exige toujours, engendre souvent et maintient par les pires moyens, ramène la nation, l'église, la secte, à l'état des sociétés primitives et barbares. La diversité qu'il supprime sous toutes ses formes, la cohésion et la solidarité qu'il détruit aveuglément, étant les conditions principales ou, si l'on préfère, les meilleurs indices du progrès social comme du progrès organique, on peut affirmer que son apparition, ses survivances, ses recrudescences marquent ou bien un degré inférieur et un arrêt de développement, ou bien une régression et un état pathologique pour la société comme pour les autres organismes de la nature.

Exacte et, quoi qu'on en dise, « instructive », cette analogie n'élucide pourtant pas beaucoup la question. On l'a remarqué, la matière sociale est surtout psychologique de sa nature; elle consiste en pensées, désirs, émotions, etc. Et quant à l'organisation sociale, elle reproduit l'organisation psychologique plus encore qu'elle ne rappelle l'évolution biologique. La suite de cette étude nous en fournira la meilleure preuve. Le rapprochement établi entre une secte, par exemple, et un organisme à cellules identiques assemblées autour d'un seul centre commun, ne nous apprend presque rien sur ce qu'il nous importe surtout de connaître, c'est-à-dire sur la genèse de la secte, sur les satisfactions qu'y trouvent les affiliés, sur le genre de service qu'elle leur rend, sur ce qui fait, au fond, sa raison d'être. Le fanatisme, maladie sociale analogue, si l'on veut, à une dégénérescence organique, dérive d'un état mental particulier, et c'est à cette source qu'il est nécessaire de remonter.

Les sociologues qui prétendent substituer l'interprétation psychologique à l'interprétation biologique des faits sociaux ne donnent pas non plus une explication satisfaisante du fanatisme. Entre tous les auteurs, M. Baldwin est peut-être celui qui fournit les données les plus utiles à l'intelligence d'un phénomène qu'il n'a d'ailleurs ni décrit ni interprété d'une manière directe. Il y a profit à rappeler ici ses vues sur l'esprit foncièrement conservateur de « l'homme moyen » et sur l'influence conservatrice du sentiment religieux.

« L'homme moyen » est celui qui simple imitateur d'autrui, acquiert par absorption de modèles sociaux, les jugements et les sentiments qui font de lui un représentant convenable de son époque, un appui solide des institutions de son pays, un « porte-drapeau » de la société. Sa mission consiste, pour l'essentiel, à conserver les traditions, ces habitudes sociales indispensables au progrès de la race. Mais, s'il contribue ainsi au progrès, c'est sans le savoir, sans le vouloir, contre son propre gré. « Réduit à l'horizon borné dans lequel son éducation et sa docilité l'ont confiné... il déteste l'originalité des vues et plus encore celle des actions. Loin de trouver pénible de se conformer aux exigences sociales, il est tourmenté, au contraire, d'avoir à y manquer. » Bref, il représente cet esprit conservateur qui fait « de la stupidité une vertu, de l'invention un vice » et qui n'est, en définitive, qu'un des aspects multiples de la tendance générale à l'inertie.

Or, les religions positives favorisent l'esprit conservateur beaucoup plus que toutes les autres institutions sociales. « L'individu assez exceptionnel dans son devenir personnel pour s'élever à une conception de l'idéal religieux différente, quant à sa forme, de celle

qui est « divinement sanctionnée », est un rebelle à l'égard de la société et de son Dieu... Il n'y a qu'un pas à faire pour que la société conclue dans ce cas à la suppression de l'individu. L'histoire en témoigne[1]. »

Bien que M. Baldwin ne nous donne pas sur ce sujet les pénétrantes et précises observations dont il a coutume d'étayer ses conceptions générales et que même l'étude du sentiment religieux chez l'enfant, si conforme à sa méthode préférée, reste à faire, les considérations précédentes ont leur prix. Elles confirment d'une manière remarquable la conclusion où nous a conduit l'examen des faits. Sans doute, « l'homme moyen » n'est pas précisément celui dont nous nous occupons ici et les individus que nous avons en vue sont à bien des égards au-dessous de la moyenne. Mais, outre que le fanatisme se développe parfois chez des individus relativement sains et normaux, les esprits faibles nous offrent une forte exagération des phénomènes constatés par M. Baldwin sur les représentants ordinaires des traditions et des habitudes sociales. En même temps, ces dégénérés nous permettent, en exagérant les défauts communs, d'interpréter avec plus de précision les données de l'observation, de mieux saisir dans l'inextricable enchevêtrement psycho-social, les faits qui commandent les autres.

Le premier fait mis en évidence (et digne d'attirer l'attention des sociologues enclins à attribuer quelque importance à la loi de l'adaptation), c'est le trouble profond et général, organique, affectif, intellectuel, qui se manifeste chez certaines personnes isolées et qui prend fin dès que ces personnes sortent de leur isolement pour obéir aux suggestions de leur entourage. Incapables de réaliser, même à la manière mystique, la systématisation de leurs états de conscience, elles arrivent cependant à l'unité et recouvrent la tranquillité en s'adaptant à un groupe large ou restreint, différant de la famille et des autres agrégats sociaux en ce qu'un même stimulus y agit d'une manière à peu près exclusive et constante, y renouvelant sans cesse le même état de bien-être et de béatitude. Mais l'efficacité durable de cette sorte de traitement psychologique dépend de deux conditions principales : il importe, en premier lieu, que le malade s'identifie avec le groupe, au point de n'avoir plus d'autre moi qu'un moi social, relatif au groupe unique, quel qu'il soit, nation, église ou secte; il importe, en second lieu, que le groupe reste toujours identique à lui-même, puisque le moindre changement, l'innovation la plus légère, crée de nouvelles condi-

1. *Interprétation sociale et morale du développement mental.*

tions d'existence et nécessite des adaptations nouvelles, toujours troublantes. Nous avons vu comment le fanatique se rapproche de cet « idéal », comment il détruit en lui « toute humanité », c'est-à-dire tout ce qui reste étranger à son moi ecclésiastique ou sectaire[1], et comment il éprouve le besoin de maintenir, envers et contre tous, la stabilité absolue de son milieu.

Cette stabilité sociale qui assure et garantit la stabilité mentale des faibles et des abouliques, paraît être l'œuvre propre du fanatisme politique ou religieux. Le premier dispose, pour la réaliser, de certaines idées simples et fortes, surtout de certaines formules revêtues d'une puissance mystérieuse, de formules magiques. Le second fait appel à une *personne* omnisciente, omnipotente, dispensatrice du bonheur terrestre et éternel; c'est cette personne divine qui, soit par des interventions directes, soit par l'intermédiaire de ses agents humains fait régner dans les sociétés l'uniformité des croyances, des mœurs, des tendances et des désirs. L'extraordinaire pouvoir de l'idée religieuse explique les extraordinaires effets du fanatisme religieux.

Reste à savoir comment se réalise cette uniformité sociale et à expliquer, en les rattachant à notre interprétation générale, les principales formes du fanatisme. J'espère montrer prochainement, ici-même ou ailleurs, que toutes les manières d'agir des fanatiques se ramènent à deux modes fondamentaux : l'exclusivisme et le prosélytisme, lesquels reproduisent dans la société les procédés négatifs et positifs d'unification ou de simplification psychologique; — et que les manifestations si variées du fanatisme tiennent à des différences de milieux et de moments, sous lesquelles se retrouvent toujours des besoins et des états émotionnels identiques.

E. MURISIER.

1. § II.

CONTRIBUTION

A LA

THÉORIE PSYCHOLOGIQUE DU TEMPS[1]

La théorie kantienne de l'apriorité du temps et de l'espace a été l'objet de nombreuses critiques et le point de départ de recherches qui, toutes, tendent à la réfuter[2].

Laissant de côté tout problème métaphysique, nous voudrions nous demander, du point de vue de l'observation psychologique, si l'*apriorité* peut se soutenir et en quel sens; si, à cet égard, l'espace et le temps se comportent de même; — puis, quelles conséquences en résultent en ce qui concerne le *temps*; enfin l'étude de quelques troubles de localisation viendra illustrer les conclusions où nous aurons été amenés. Posant le problème tout autrement que Kant, nous serons conduits à des conclusions tout autres que celles où il tendait : il cherchait une forme universelle, voulait fonder la possibilité d'une expérience, la même pour tous ; — presque à l'inverse nous montrerons que l'apriorité du temps consiste dans la donnée *physiologique* d'un rythme organique, donnée essentiellement relative, variant, non seulement avec les individus, mais sous mille influences au cours d'une même vie individuelle.

C'est par rapport à cette *sensation* immédiate que tout fait se colore

1. Communication lue au Congrès de psychologie (1900).

2. Pour l'*espace*, Herbart refuse de le tenir comme donné, le regarde comme un concept fabriqué par l'esprit; les empiristes (Bain, Spencer) montrent l'acquisition de cette notion à l'aide du mouvement; les nativistes (Müller, Stumpf) admettent une représentation spatiale. Enfin les deux doctrines sont conciliées par la théorie de M. Dunan, posant « un mouvement sur place par quoi l'organe réagirait contre les impressions visuelles venues du dehors ». Cet auteur démontre bien l'inadmissibilité de l'espace a priori et la dépendance de cette forme d'intuition par rapport à l'organe percevant : nous *construisons* diversement l'espace.

Pour le *temps* qui n'a pas été l'objet d'études aussi nombreuses, voir surtout la « Genèse de l'idée de temps » de Guyau, l'étude sur la « Perception du temps » de W. James (*Psychology*, t. I, ch. xv), enfin la thèse de M. Bergson : « Essai sur les données immédiates de la conscience », dont nous nous sommes beaucoup inspirés, ainsi qu'on le verra.

d'un certain *degré de présence*. Les événements d'une vie individuelle, chacun ainsi affecté d'un *exposant de temps* (qualité propre fournie par une équation personnelle) s'ordonnent par rapport à cet exposant et ainsi se constitue le *temps psychologique*, qu'on pourrait définir un « ordre de relations à valeur essentiellement subjective ».

Mais nous distinguerons de cette ordonnance suivant le temps psychologique, ou degré de présence, la traduction que nous en faisons d'ordinaire dans le temps linéaire, suivant l'avant et l'après — traduction *analogique* du temps — qualité en un langage spatial qui lui correspond très grossièrement.

L'ordre du temps prend celui de l'espace pour symbole, mais leurs cours ne restent approximativement parallèles qu'autant que la surface seule du moi est effleurée : qu'un événement vienne à s'enfoncer trop avant dans le temps psychologique (à atteindre un degré de présence trop intense), il en résulte un bouleversement, très suggestif et trop peu remarqué, dans la localisation suivant le temps linéaire. Celle-ci, opération tardive et compliquée, pourra se trouver en conflit avec l'ordonnance vraie suivant le temps psychologique, tel que nous avons essayé de le définir.

En un mot, décomposant l'intuition pure *a priori* de Kant, nous distinguons, d'une part, une intuition *sensible* (sensation organique de rythme vital), *a priori* en ce sens que la sensation de temps préexiste à toute expérience externe ; — d'autre part, une ordonnance dans le temps linéaire, opération intellectuelle, localisation par analogie dont les résultats ont sans cesse besoin d'être confrontés avec ceux de l'ordonnance subjective, suivant le temps psychologique.

I

Constatons d'abord que le rapprochement entre le temps et l'espace, contre lequel de nos jours M. de Hartmann s'est nettement élevé, est une vue toute moderne, dont on ne rencontre pas la moindre indication dans la philosophie toute qualitative des anciens. On trouverait, chez ceux-ci, l'ébauche d'une théorie du *temps* : c'est ainsi que le rapport étroit du temps à l'âme est souvent indiqué. Déjà chez Platon, où la création de l'âme est suivie de celle du temps, celui-ci était une conséquence de l'apparition du mouvement, avant quoi il n'y avait que l'éternité. Chez Plotin encore, pour qui le temps est créé par l'âme, la vie de l'âme produisant le temps (*Ennéade* III, 7). Mais si l'on ne trouve pas la moindre ébauche

d'une théorie de l'*espace*, la raison en est simplement que le problème ne pouvait pas se poser pour l'antiquité. Les Grecs, en effet, sont restés réalistes : notre conception relativiste d'un espace, construction mathématique, ne pouvait pas trouver accès près d'eux et, de fait, ils n'ont pas de terme qui corresponde à notre terme d'espace. Le lieu (topos) détermine encore une manière d'être, se rapporte par conséquent, comme le temps, à une qualité. Ainsi, chez les Grecs, il ne pouvait être question de rapprocher l'un de l'autre, de transposer l'un en l'autre le temps et l'espace. C'est le cartésianisme, avec sa conception toute nouvelle qui a fait qu'après lui les recherches modernes ont porté beaucoup plus sur l'espace que sur le temps. Pour ce dernier, le problème n'a pas été abordé de front comme l'était celui de la perception de l'espace, on s'est plutôt posé à son sujet des questions annexes (mensuration d'intervalles de temps; étude de l'idée du temps, non de sa perception; enfin réduction du temps mathématique en espace). Il semble qu'on ait implicitement reconnu pour le temps une quasi-légitimité de l'apriorisme, qu'on ait senti à sa base quelque chose d'irréductible, une donnée véritablement innée.

Si ces apparences étaient fondées, si le temps participait plus de notre moi que l'espace, une conséquence en résulterait, qui semble bien, d'ailleurs, réalisée.

Démasquer, comme on l'a fait, les postulats sur lesquels repose la géométrie euclidienne, constater un *choix* fait par l'esprit d'après des motifs de « convenance », cela, sans doute, ébranle la fixité immuable des mathématiques, mais cela ne compromet pas la valeur objective de l'espace. Tel que l'esprit humain a *préféré* de le construire, il vaut ce que valent nos œuvres, ce que vaut, par exemple, le langage, conventionnel lui aussi, mais qui nous permet cependant de nous entendre. S'il en était autrement du *temps*, s'il était plus mêlé de subjectivité, sa valeur objective serait compromise, il serait inacceptable comme instrument d'échange car par lui nous tendrions à la confusion d'une Babel. C'est pour éviter cela que nous transposons un fait psychologique en langage spatial. Ce n'est pas un autre motif qui nous porte à prendre pour le temps un symbole, c'est là l'origine de notre tendance à projeter l'inétendu dans l'étendue, à convertir le qualitatif en quantitatif. C'est encore pour une raison de même ordre que, malgré ce que nous savons et bien que nous repoussions théoriquement la conception cartésienne, nous en revenons toujours à l'identification de la matière et de l'espace: c'est qu'en attendant d'avoir défini la matière, il faut bien nous entendre quand nous parlons d'elle!

En quoi diffèrent donc les données à l'aide desquelles nous construisons l'espace de celles qui nous servent à élaborer le temps? Ces données sont *médiates* dans le premier cas, elles sont *immédiates* dans le second. Pour construire l'espace, il nous faut combiner l'apport de plusieurs sens : qu'on accorde la prédominance au tact, comme Berkeley, ou à la vue, comme Dunan, les deux sens interviennent et exigent, en outre, l'essentiel apport du mouvement. De cette complexité il s'ensuit : 1° Qu'un sens peut corriger l'autre et que, dans le cas de l'espace, un contrôle est possible, que nous verrons manquer pour le temps; 2° Qu'une interprétation devient nécessaire de notre part; l'intuition manquant, il faut que l'esprit *travaille* les données diverses qui lui sont fournies et ce travail tend à éliminer les erreurs d'équation personnelle; 3° Ces données nous viennent, en grande partie, par des sens extérieurs, les plus intellectuels, les plus susceptibles d'éducation; elles sont de plus médiates, exigeant une interprétation selon les lois de l'activité de l'esprit, lesquelles valent objectivement. D'où il resulte que nous avons à peu près tous la même perception de l'espace, que les erreurs de localisation valent à peu près pour tous, — ce qui permet de les prévenir.

Au contraire, nous croyons qu'il existe pour le temps une sensation simple, immédiate, fournie exclusivement par le sens interne. Et c'est elle que nous voudrions d'abord étudier.

II

La dépendance plus étroite du temps que de l'espace par rapport à nous est depuis longtemps consacrée par le langage qui a anthropomorphisé le temps, ce qu'il n'a pas fait pour l'espace : Chronos est un homme comme nous. C'est que le temps, en effet, est un mode de notre vie, tandis que l'espace n'est qu'un mode de notre pensée : nous vivons avec le temps, nous pensons avec l'espace. « Ce sont les états de conscience eux-mêmes, dit Höffding, qui se succèdent dans le temps, tandis que ce n'est pas la conscience elle-même, mais les objets qui apparaissent sous forme d'espace. Ce qui implique que le temps est une forme plus originale, psychologiquement, que l'espace. » L'auteur pense même que l'espace n'est pas une forme indispensable à la conscience, il y aurait eu un stade de son développement où sensations et idées n'auraient eu que certaine *qualité*.

Cela s'accorde avec les vues de Spencer qui pense que si nous traduisons le temps en espace, nous avons commencé par exprimer l'espace en temps. (*Psychologie*, t. II).

De quelle nature est cette sensation initiale d'où nous dérivons le temps? Elle ne nous est pas fournie par les sens extérieurs, avons-nous dit; il faut abandonner l'hypothèse que « les représentations auditives constituent l'auxiliaire essentiel de l'intuition de temps » (Wundt, Sully).

L'observation des sourds-muets a suffisamment prouvé que le sens du rythme peut exister indépendamment de toute sensation auditive : Laura Bridgman divisait le temps très exactement.

C'est donc vers les sensations internes que nous nous tournerons. On a depuis longtemps signalé l'importance, pour la mensuration du temps, des mouvements respiratoires, des sensations kinesthésiques, des pulsations; nous pensons qu'on peut aller plus loin et rechercher si ces données mêmes ne nous sont pas fournies suivant un rythme : *si la conscience du corps n'est pas régulièrement discontinue*. Car si, de tous ces mouvements qui se passent dans notre corps, nous n'avions aucune conscience, ils ne nous serviraient en rien; mais nous avons une « Fühlsphäre », une sphère de « sentiment du corps », qui constitue le « reflet psychique d'états physiques » et dont, comme telle, M. Flechsig, au précédent congrès, soulignait déjà l'importance pour la psychiatrie[1]. Il restait à se demander comment fonctionnait la cellule psychique, quelle était sa forme d'activité; et les récentes études de M. Richet sur l' « oscillation de la cellule nerveuse » et l' « unité psychologique du temps », nous ont fourni sur ce point de précieux aperçus[2].

Analysons la *forme* de toute sensation en général, indépendamment de son *contenu* : nous la voyons consister dans l'activité de la cellule nerveuse. Mais cette activité est « discrète ». M. Richet a montré qu'il y a une forme et une durée de la vibration nerveuse, — que cette forme était l'ondulatoire, celle du balancement d'un pendule, avec une phase d'addition et une phase réfractaire, que cette durée était 1/10 de seconde, minimum requis pour tout processus psychique[3].

1. Congrès de Munich (1896) reproduit in *Études sur le cerveau*, trad. Lévi.
2. Cf. *Rev. philos.*, 1898, et *Dictionn. de physiologie*, t. III, 1er fasc.
3. « *1/10 de seconde* est la durée minimum d'une opération intellectuelle dissociée, la durée minimum d'une perception sensible dissociée, la durée minimum d'un mouvement volontaire discontinu » (Discours prononcé au Congrès de l'Association britannique, 1899). « La durée totale de cette ondulation et le retour du système nerveux à l'équilibre mesurent le temps nécessaire à la discontinuité d'un phénomène cérébral quelconque. » (*Dict. de physiologie*, p. 9. Ces études prennent encore une nouvelle importance par l'appui qu'elles trouvent dans le phénomène de la *mémoire*. Car une vibration nerveuse cérébrale n'est jamais éteinte complètement, d'après les conclusions de M. Richet, et il est ainsi intéressant de voir que la théorie mathématico-physiologique

Ces affirmations de la psychologie expérimentale ne sont pas pour nous surprendre. Nous sentions bien qu'au fond, les systèmes philosophiques affirmant une harmonie, une cadence rythmée dans l'univers, disaient vrai et le monisme nous permettait de supposer que cette loi valait partout. Seulement jusqu'ici nous n'avions étudié que le rythme des astres, des corps extérieurs au nôtre et c'est cela qui nous fournissait des étalons pour mesurer le temps ; c'est cela aussi qui nous induisait en erreur, nous faisait fatalement introduire l'étendue dans le temps, nous faisait croire à un temps indépendant de nous, absolument uniforme et, partant, mathématiquement mesurable. Tel ne pouvait être le temps psychologique. Quand il s'agit de nos événements *psychiques*, le temps dans lequel ils s'ordonnent doit s'exprimer en termes *psychiques* : son unité doit être une unité *psychique* et telle est bien celle constituée par une vibration nerveuse complète.

Car, nous le verrons, ce n'est encore qu'au moyen d'une traduction symbolique qu'on peut exprimer l'unité de temps-psychologique en temps-spatial et parler d'1/10 de seconde : de fait, cette unité n'a rien d'étendu, elle ne le devient que quand nous l'exprimons, mais telle que nous la percevons immédiatement elle est une manière d'être et toute qualitative.

La haute portée de ces observations, on l'entrevoit de suite.

Et d'abord le temps reste bien, comme le voulait Kant, la *forme* de nos phénomènes internes (et l'on voit quelle précision physiologique prend ici le mot interne) ; forme *a priori*, car la sensation initiale de rythme vital n'est conditionnée que par l'existence d'un système nerveux et préexiste à toute expérience du monde extérieur. Mais l'intuition pure a fait place à une intuition sensible et le temps continu cesse d'être « un scandale pour la pensée » car il a fait place au temps discontinu.

Quant à la *nécessité* inhérente à la forme du temps, s'il faut accorder à Guyau qu'elle ne s'impose pas en ce sens que la *représentation* de temps n'est nullement donnée dans chaque représentation, nous verrons cependant qu'à sa place nous est donné un *sentiment* de temps, accompagnement nécessaire de tout phénomène psychique.

Mais quand Guyau, à l'encontre de l'école anglaise, nous dit que le sens de l'espace est développé *avant* celui du temps, nous ne pouvons le lui accorder. Son erreur vient toujours de ce qu'il n'envisage

d'une vibration nerveuse indéfiniment amortie, concorde avec le grand fait de la mémoire (*Id.*).

1. Hartmann (*De l'inconscient*, p. 383) définissait déjà le temps « une perception résultant directement des vibrations cérébrales ».

que l'*idée* du temps ce qui lui fait déclarer qu'on ne peut se représenter le temps, qu'avec des espaces : se représenter, oui, — mais sentir, non, et un sentiment du temps en précède la représentation. Quant à la question de l'*universalité*, elle ouvre la voie à des considérations intéressantes.

Il résulte, en effet, de la nature organique de la sensation de rythme que nous le trouvons déjà chez l'animal. Bien plus, c'est chez lui (et chez les idiots qui se rapprochent le plus de lui) que nous trouvons la plus parfaite mensuration du temps. Nous le comprendrons sans peine. Pour que le rythme vital demeure régulier il faut que rien n'influe sur lui, il faut écarter ces causes perturbatrices que constituent les émotions, l'attention, l'activité supérieure de l'esprit qui a toujours une résonnance somatique et dont l'animal est exempt « par bénéfice de nature ». En outre, toute opération intellectuelle vient détourner le moi de son auto-observation, revendiquer l'attention qui, sous sa forme rudimentaire, n'est tournée que vers le dedans : l'individu cesse, pour ainsi dire, d'entendre les battements de son rythme.

C'est ainsi que l'animal qui contracte une habitude refait chaque jour la même chose à la même heure, avec une minutieuse exactitude. C'est ainsi que le détenu acquiert une remarquable acuité dans la mensuration du temps et sait, à quelques minutes près, quand l'heure de ses repas est venue.

On ne s'étonnera pas que les hypochondriaques qui, comme on l'a dit spirituellement, « entendent les harmoniques », perçoivent distinctement le rythme du temps.

Un fait intéressant à noter c'est la perfection de la mensuration du temps chez les aveugles[1] : on dirait que le monde extérieur ne venant pas les distraire, leur sensibilité s'affine pour les phénomènes du monde intérieur. Leur attention, qui ne se disperse pas dans l'espace, leur révèle un plus riche univers dans le temps.

La mensuration du temps — et c'est une conséquence de ce que nous venons de dire — ira se perfectionnant dans les états où rien ne distrait l'attention. Dans le *sommeil*, d'abord, nous avons à peine besoin de rappeler que beaucoup de gens peuvent s'éveiller exactement à l'heure où ils le veulent. Mais c'est surtout dans l'*hypnose* que le fait a été signalé[2]. On peut suggérer à un sujet de dormir douze minutes : il s'éveille exactement au bout de douze minutes.

1. Cf. Dunan, *Rev. philos.* La remarque avait déjà été faite par Platner (Philos. Aphorism.) « In reality, to the blind *time* serves instead of space ».
2. *Somnambulisme provoqué* de Beaunis et *Idem* Delbœuf; voir aussi Delbœuf, Congrès de 1892.

Encore plus remarquable est cette appréciation du temps dans les suggestions à longue échéance. M. Beaunis[1] suggère à un hypnotisé que dans dix jours, à cinq heures, il ouvrira tel livre à telle page : l'acte est réalisé exactement au jour et à l'heure indiqués. L'auteur a même été témoin d'un cas à cent soixante-douze jours d'intervalle. Quelle patiente et juste mensuration du temps cela suppose !

Elle ne s'explique que par un rétrécissement du champ de l'attention chez le sujet, amenant un mono-idéisme, une concentration de l'attention sur le seul rhytme vital.

Ceci nous amène à nous poser une grande question qui va éclairer d'un jour nouveau le problème de l'unité de temps : Qu'est-ce donc que l'attention vient réaliser? Comment la devons-nous concevoir pour nous expliquer par elle les altérations dans l'appréciation de la durée?

Elle est une *activité*, l'activité psychique par excellence, celle dont les divers degrés de perfection mesurent exactement ceux du perfectionnement dans le mécanisme cérébral. Aussi est-ce à la mécanique que nous emprunterons des termes pour essayer de la définir, assimilant l'attention à la *force de tension*.

C'est cette attention qui, sous sa forme volontaire, accélérant le rythme nerveux, explique toutes ces erreurs dans l'appréciation de la durée, — sur lesquelles nous n'insisterons pas, parce qu'elles ont été l'objet de nombreuses et excellentes études : c'est l'attention expectante qui abrège les temps de réaction, c'est elle qui explique même les temps de réaction à valeur négative.

Mais cette « force de tension » susceptible de varier légèrement sous l'influence d'un effort volontaire, n'est-elle pas donnée déjà à chacun de nous à un degré très différent? ne venons-nous pas de la définir la forme même de l'activité psychique, de sorte qu'en dernière analyse, *c'est le degré de puissance de l'attention qui vient déterminer le rythme d'ondulation de la cellule nerveuse*. Le temps psychologique se construirait ainsi *avec des dynamos*.

L'unité de temps, c'est donc une unité de *concentration*, *unité d'aperception* ou de *synthèse*.

Il y a une période réfractaire parce que notre puissance de synthèse a des limites.

Ainsi, partis pour définir l'unité de durée de l'expression spatiale 1/10 de seconde, nous sommes arrivés à une expression *qualitative*, à concevoir que chaque temps de présence, chaque battement de conscience, qui plus tard sera projeté dans l'étendue, n'est primi-

1. *Sensations internes*, p. 166.

tivement qu'un *sentiment*, celui d'une plus ou moins grande force de tension.

Ce qui nous a induits en erreur, c'est encore le mouvement, que M. Bergson accusait déjà [1].

On devine l'importance de ces vues pour la localisation dans le temps si nous disons, par anticipation, que ce « sentiment » fournira le « degré de présence ».

Désormais, quand nous dirons que le rythme de l'oscillation nerveuse « s'accélère » ou « se ralentit », il faudra nous entendre et comprendre par là, non pas que l'unité de temps est plus ou moins *longue* (comme pourraient le faire croire les expressions de temps spécieux, temps en dos d'âne des auteurs), mais que son contenu est plus ou moins *dense* ou *dilué*.

Si l'on voulait tenter une traduction en langage physiologique, on pourrait essayer de dire que notre unité de temps varie selon que l'intensité de l'oscillation nerveuse aura permis aux neurones, articulés entre eux, de contracter plus ou moins d'associations.

De cette conception de l'unité de temps, des conséquences du plus haut intérêt spéculatif résultent.

On conçoit que cette force d'attention (ou de tension nerveuse) qui détermine le rythme vital et fournit l'étalon de durée psychique, sera essentillement *variable*.

Elle le sera beaucoup d'une espèce à l'autre. W. James nous fait entrevoir, d'après les calculs de Von Baer, combien différente nous apparaîtrait la vie si notre rythme nerveux devenait mille fois plus accéléré : « Avec le même nombre d'impressions, écrit-il, notre existence pourrait être mille fois plus courte, nous vivrions moins d'un mois et ne connaîtrions rien du changement des saisons. Nés. en hiver, il nous faudrait *croire* en l'existence de l'été comme nous croyons en celle d'une période houillère. »

James tient pour très probable que les autres planètes sont habitées par des êtres dont le rythme vital est tout différent du nôtre et pour lesquels, par suite, la fantasmagorie de l'univers est toute différente.

Mais au sein même de notre espèce, ne peut-on parler d'une évolution dans le rythme de la vibration nerveuse, ne peut-on penser que le temps va toujours s'accélérant?

Lotzte, du moins, l'affirme. « Le rythme de la pensée, de la vie intérieure s'est modifié chez les différents peuples; et au cours du développement d'un même peuple, il est de plus en plus rapide à

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 94.

mesure que le degré de culture est plus haut. Les langues en font preuve, ayant évolué des formes amples du vieux gothique à celles étroites de l'anglais actuel. Malgré son charme, nous ne pouvons plus lire Boccace à cause de l'ampleur de son style, déshabitués que nous sommes de cette manière de penser[1]. »

Le rythme vital est probablement plus accéléré à Paris qu'en province : les Goncourt ont bien écrit que l'existence parisienne « hâtait l'ovulation » !

Mais chez un même individu ne prévoit-on pas que l'ondulation nerveuse, étalon de la durée psychique, pourra sous mille influences s'accélérer ou se ralentir?

Elle variera d'abord dans une même journée avec la tension électrique, toujours plus forte le soir. L'accélération se réalise, en outre, dans tous les états d'excitation et elle a surtout été observée dans des cas d'intoxication, où les phénomènes ont l'avantage d'être grossis.

On trouverait des exemples d'amplification du temps chez de Quincey (*Confessions d'un mangeur d'opium*), chez Moreau de Tours (*Le haschich*), chez Baudelaire (*Paradis artificiels*).

A l'état de veille, l'illusion est presque toujours rectifiée car nous avons des moyens de contrôle, des redresseurs de cette illusion. Mais dans le sommeil, alors que manquent les points de repère et que sont suspendues les opérations intellectuelles supérieures, la durée est évaluée en fonction du nombre d'images et il nous semble avoir vécu un rêve de vingt ans, tant fut riche le défilé des visions. Le mécanisme de « l'illusion de la durée dans le rêve » tient dans ce vers de Baudelaire.

J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans...

« Mille ans » est choisi volontairement par le sujet éveillé qui juge et qui compare avec ses expériences passées : qu'il s'endorme et que les mêmes nombreux souvenirs défilent devant ses yeux, le sujet endormi ne rectifiera plus son impression de durée, ceux-là mesureront celle-ci : il *aura vécu* mille ans.

Si nous voulons prendre garde à la langue linéaire dont nous usons, nous comprendrons que le sujet traduise cette plus grande richesse du « temps de présence » par un accroissement de longueur du temps spatial. Il la *traduit* ainsi, mais ce n'est pas ainsi qu'il la *perçoit*. Que se passe-t-il, en effet, en lui?

1. Lotzte, *Ideale Fragen* (Zeit und Weile).
2. Cf. *Chérie*.

Il a conscience d'un nombre si grand de phénomènes psychiques, qu'il conclut à un espace de temps assez vaste pour les contenir; il sent les événements intérieurs plus abondants qu'à l'ordinaire pour une même longueur de temps spatial : le changement perçu est projeté du contenu dans le contenant et par une illusion d'optique temporelle, il *distend* la durée. Tant est forte la tendance à traduire le complexe en extensif! Un exemple classique et bien instructif de cette illusion d'optique est le cas de Rousseau, attribuant au séjour qu'il fit aux Charmettes, où il avait passé des jours si pleins d'émotions, une durée de deux ans trop longue[1]

L'intensité du « temps psychologique », à mesure qu'elle croît, se distend dans le temps linéaire.

Nota. Il est curieux de voir qu'une tendance inverse se produit lorsqu'au lieu du langage, mode de l'étendue, nous exprimons nos sentiments dans la musique, traduction immédiate du qualitatif c'est-à-dire du temps psychologique. La musique redresse pour ainsi dire, l'image renversée par le langage, en ce sens que l'intensif s'y traduit en condensation dans le temps-étendue. Tous les musiciens savent que, quand une phrase est écrite *crescendo*, nous la jouons involontairement dans un mouvement accéléré : à notre insu, nous avons traduit l'intensité croissante par le surcroît de tension qui lui correspond. Nous avons une peine extrême à jouer un morceau de musique à la fois dans un mouvement très rapide et très *piano* : ce qui est faible est par nous distendu dans le temps.

L'accélération du rythme nerveux, nous l'avons tous éprouvée dans les cas d'émotion violente.

Devant un malheur foudroyant, nous avons tous « vécu plusieurs vies en l'espace d'une heure », — et peut-être faut-il chercher là l'explication d'un phénomène souvent signalé[2], qui ferait que les noyés au moment de l'asphyxie, verraient défiler devant leurs yeux toute leur vie en quelques secondes[3].

Il ne s'agit pas d'une simple exaltation de la mémoire, car on peut admettre le cas où le sujet n'aurait oublié aucun des faits qui lui sont actuellement *présents*, mais alors il eût dû les égrener, les épeler successivement tandis qu'il les condense et les lit comme un mot. N'est-il pas plus probable que l'approche de la mort amène une

1. Cf. Ritter, *Nouvelles recherches sur les Confessions*, 1880.
2. Cf. Barrès, *L'ennemi des lois*, p. 226 et Bergson, *op. cit.*
3. Suffoqués par l'eau, des êtres ont vu s'allumer dans leur cerveau tout le théâtre de leur vie passée : quelques secondes ont suffi à contenir une quantité de sentiments et d'images équivalente à des années (Baudelaire. *Paradis artificiels*, p. 300).

excitation qui agit comme multiplicateur pour centupler la force d'appréhension et permettre la synthèse d'un grand nombre de faits en un tout?

Baudelaire semble avoir bien compris la nature du phénomène, cette condensation d'une multiplicité en une unité, car il ajoute : « Ce qu'il y a de singulier c'est la simultanéité de tant d'éléments qui furent successifs.... dans les excitations intenses, tout le compliqué palimpseste de la mémoire se déroule d'un coup avec ses couches superposées ».

Des émotions aux états pathologiques il n'y a qu'un pas. Nous ne serons donc pas surpris de trouver dans les troubles graves du système nerveux un bouleversement du sentiment de la durée. En ce qui concerne l'épilepsie je relève une observation — qui fut, comme on sait, une auto-observation — de Dostoïevsky, si remarquable que je ne puis résister à l'envie de la rapporter (le cas est d'ailleurs d'autant plus intéressant que le sujet n'essaie pas de traduire en durée-étendue ce qu'il éprouve, mais nous livre un sentiment immédiat) :

... « Toutes ses forces vitales atteignaient subitement un degré prodigieux d'intensité. La sensation de la vie, de l'existence consciente était presque *décuplée dans ces instants* rapides comme l'éclair... Quand plus tard, revenu à la santé, le prince réfléchissait là-dessus, il se disait souvent : Ces instants fugitifs où se manifeste la plus haute conscience de soi-même et par conséquent la vie la plus haute, ne sont dus qu'à la maladie, à la rupture des conditions normales et, s'il en est ainsi, il n'y a pas là de vie supérieure mais, au contraire, une vie de l'ordre le plus bas. Qu'importe que ce soit une maladie, une *tension anormale* si dans cette minute j'ai une sensation inouïe, insoupçonnée jusqu'alors de plénitude avec *la plus haute synthèse de la vie*?... Dans ce moment, disait-il, il me semble que je comprends le mot extraordinaire de l'apôtre : *il n'y aura plus de temps*. C'est sans doute à cette même seconde que faisait allusion l'épileptique Mahomet quand il disait qu'il visitait toutes les demeures d'Allah *en moins de temps qu'il ne fallait* à sa cruche d'eau pour se vider » Dostoïevsky (L'*Idiot*).

Que l'organisation ne puisse supporter longtemps une pareille tension, le sujet le sent lui-même : « Il voyait trop bien que la conséquence évidente de ces *minutes* supérieures, c'était l'hébétude, l'idiotisme ».

Bien qu'au premier abord cela paraisse contradictoire, c'est encore par un *allongement de la durée* que nous traduisons le phénomène inverse, le ralentissement du rythme vital, cette raréfaction des faits

psychiques inclus dans le temps de présence et qui constitue l'ennui[1].

La contradiction n'est qu'apparente : précédemment, quand il y avait surexcitation, c'était sur le *contenu* du temps que portait notre attention, la complexité n'était traduite en allongement qu'après coup; dans l'ennui, les événements extérieurs ne sollicitent plus notre attention, c'est sur la forme même du temps, sur le rythme vital que porte notre attention. Le temps nous semble plus long comme un appartement vide nous semble plus grand.

La rectification, d'ailleurs, se fera plus tard, quand au lieu de *sentir* nous *jugerons* : nous estimerons alors, vu le peu d'images inscrites dans notre mémoire, qu'un « espace de temps très court » a dû suffire à nous les apporter. Quoi qu'il en soit, ce que l'âme perçoit immédiatement ce n'est pas une durée allongée ou écourtée, c'est, ici encore, un sentiment : celui du vide.

L'importance de cette infinie variabilité dans le rhytme vital, en ce qui concerne les problèmes métaphysiques les plus élevés, s'entreverra mieux encore si nous ajoutons que non seulement l'équation personnelle de l'unité de durée varie sous mille influences mais encore qu'elle nous est imposée, dès la conception, avec la fatalité de notre constitution. Car « le mouvement vital individuel (qui donnera l'équation personnelle de l'unité de durée) commence dès le moment où l'ovule est fécondé par le spermatozoïde; dès lors, la forme du mouvement vital est déterminée aussi bien par la constitution spécifique de l'œuf que par celle du spermatozoïde[2] ».

Et la portée de cette spécificité est incalculable, car « les différences individuelles sont plus grandes là que partout ailleurs : les phénomènes psycho-physiologiques sont probablement les plus différenciés des organismes vivants »[3]. « Vraisemblablement, disait déjà Condillac, il n'y a pas deux hommes qui, dans un temps donné, comptent un nombre égal d'instants ».

De ces différences il s'ensuit d'autres dans nos idées abstraites de temps et de durée, dans l'aspect que prendra la vie pour chacun de nous. Si bien que c'est peut-être ici l'asile inexpugnable du subjectivisme.

Si l'on réfléchit en outre que « la plus ou moins grande tension de la durée chez les différents êtres, qui exprime au fond leur plus

1. Pour confirmer ce que nous avons dit précédemment, ramenant l'amplitude du temps de présence à la force de l'attention, rappelons que celle-ci est très diminuée dans tous les états asthéniques où apparaît l'ennui.

2. Haeckel, *Geschichte der Naturschöpfung*, p. 179.

3. Richet, *Dictionnaire de physiologie*, t. III, f. I, p. 9.

ou moins grande intensité de vie, détermine ainsi et la force de concentration de leur perception et le degré de leur liberté [1] », on comprendra qu'à cette différence dans la qualité de la vibration nerveuse (ou dans la tension de durée) se ramène l'irréductibilité de deux personnalités.

Enfin ce rythme vital, qui nous est imposé avec l'existence, ne pèse sur nous que d'une nécessité de fait. Il est le propre de l'homme même, mais en dehors de nous rien ne fonde sa nécessité métaphysique. Nous avons vu la tension de durée varier sous mille influences, nous avons même vu, dans les états anormaux, une contraction telle que de grands fragments de vie tenaient dans un instant présent. Rien ne nous empêche donc de concevoir un Être pour qui la tension de durée serait illimitée (ou plutôt pour qui ce mot n'aurait pas de sens), un Être qui serait affranchi de notre forme *successive* de perception, parce que chez ce Dieu-Tout, l'unité de temps serait assez ample (la tension de durée assez intense) pour enfermer le tout.

Pour ce Dieu, le processus entier du monde serait présent parce que, pour parler notre langue spatiale, tout entrerait dans son présent. Ce Dieu serait le Dieu de Plotin, affranchi du devenir, celui qu'allaient retrouver les φιλόσοφοι pour entrer avec lui dans une éternité qui était un « éternel maintenant ». La plus ou moins grande force de tension mesurant, en somme, le pouvoir d'unification, ce Dieu nous ramènerait (dans le sens même de l'évolution pythagoricienne du platonisme) au Dieu-Un de Parménide.

Il s'ensuivrait une conception plus juste de l'éternité. Conçue d'ordinaire comme une longueur prolongée à l'infini, comme le déroulement indéfini du successif dans la durée $<$ étendue, l'éternité dépouillerait ce masque spatial, pour apparaître avec sa vraie nature qui est *qualitative*, celle d'une manière d'être de l'absolu, et elle deviendrait susceptible d'être appréhendée dans une unité de présence.

Qu'il en puisse être ainsi, ne le sentons-nous pas tous quand nous cherchons l'éternité dans une intensité sans durée?

« Le plaisir éternel, déclare Renan par la bouche de la belle Brunissende [2], c'est celui qui a eu, à un moment donné, toute l'intensité dont il est susceptible. »

1. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 235.
2. *Eau de Jouvence*, p. 42.
Nota. — Cette conception de l'éternité comme n'ayant rien de commun avec le temps, qu'on pourrait suivre à travers l'histoire de la philosophie, depuis les *Idées de Platon* aux *Noumènes de Kant* en passant par le *Logos de Plotin*, est

Ainsi le temps n'existerait pas pour Dieu : après un long détour nous rejoindrions le kantisme, et notre théorie qui fournit un point d'appui au subjectivisme, à la conception de la personnalité, servirait encore à fonder le relativisme. Nous voudrions en terminant montrer comment elle explique certaines erreurs curieuses de la localisation dans le passé.

Ne pouvant appréhender tout le processus de l'Univers dans une unité, nous en localisons les épisodes dans un temps linéaire, construction arbitraire, ainsi que nous l'avons vu. Notre point fixe est alors le présent : par rapport à lui les événements s'ordonnent en série et s'éloignent plus ou moins dans le passé.

Comment va se faire cette ordonnance?

Nous avons vu que, pour des raisons de convenance, l'esprit traduisait les diverses tensions de durée en longueurs de temps mesurables : mais c'est là une interprétation *a posteriori*, ce n'est pas la donnée immédiate de notre conscience. Pour celle-ci rien ne s'inscrit en *longueur* (espace) mais bien sous forme de *qualité* (temps psychologique).

Ce que la conscience perçoit immédiatement, c'est la sensation de rythme, de vibration discontinue dont nous avons parlé ; chaque événement lui est donné avec un mode de temps spécial et c'est un *sentiment* qui fournit à chaque fait psychologique son timbre, fournit à chacun un signe temporel[1], qualité due à son accompagnement somatique.

C'est pourquoi, nous l'avons déjà dit, nous ne pouvons souscrire aux conclusions de Guyau : nous admettons avec lui qu'on puisse avoir une représentation sans « représentation de temps », mais non pas sans un « sentiment de temps ». Ne le reconnaît-il pas d'ailleurs quand il nous dit que « dans tout état de conscience il y a un caractère d'intensité qui est irréductible »? Ce caractère c'est pour nous le degré de présence ; qu'il en aille bien réellement ainsi, que le temps se traduise à notre conscience par un *sentiment*, cela a déjà été reconnu par maints auteurs. Fries [2] ramène le temps et l'espace

d'ailleurs nettement formulée par Spinoza : « L'éternité ne peut se mesurer par le temps ni avoir avec le temps aucune relation..., l'existence éternelle ne peut se mesurer par le temps ni s'étendre dans la durée » (*Schol. de la propos.*, 23, partie IV).

La conception de l'éternité comme d'une manière d'être, d'un mode de l'absolu, ressort assez des exemples de vérités éternelles que donne Spinoza dans la *Réforme de l'Entendement* : « La Chimère n'existe pas » ; voilà, selon lui, un type de vérité éternelle : il s'agit bien là d'une manière d'être qualitative sans rapport avec une durée-étendue.

1. Ward, James, Lipps, Guyau.

2. *Neue Kritik der Vernunft*, t. I, p. 132.

de Kant, non à des intuitions pures, mais à des *Grundbestimmungen des Gemuthes*. Lotze est convaincu que les divers mots signifiant temps ont leur racine dans des radicaux exprimant des sentiments et il appuie sa théorie sur des arguments philologiques. Ce sentiment de temps, c'est la « Weile », à valeur toute subjective et dont Lotze distingue le « Zeit », mesure du temps à valeur objective.

Plus récemment, Volkmann étudie ces « Zeitgefühle » qui constituent le ne-plus et le pas-encore, tandis que Ward tient le sentiment de temps pour comparable à ceux de plaisir et de peine.

Puisque c'est le présent qui nous sert de point fixe, nous admettrons un sentiment initial de présence, susceptible de variations. Ce qui nous affectera du sentiment de « ne plus présent » sera qualifié passé, et suivant que ce passé sera plus ou moins différent du présent, nous l'en situerons à une distance plus ou moins grande.

Mais comment définirons-nous le présent?

Il se définit par rapport au sujet : « Le présent, dit M. Bergson, est avant tout l'état de notre corps ; un état devient présent quand il atteint ce plan dans le champ de la conscience où se dessine notre corps ». Le *présent*, dirons-nous à notre tour, *c'est ce qui occupe la « tache jaune » de l'attention*, ce qui prend le premier plan dans le champ de la conscience, de sorte que la suite temporelle de ses présents constitue la vie de chacun » (Volkmann). Mais après ce qui a été dit, ne pouvons-nous traduire cela en disant, qu'un événement nous est présent quand il nous est donné avec la tension de durée maximum dont notre cellule nerveuse est susceptible?

Ainsi ce sont des *tensions* affectant pour la conscience la forme de sentiments différents qui vont fournir les degrés de présence et l'ordonnance primordiale, immédiate. Le rapport que se fera la conscience à elle-même se guidera sur des données toutes qualitatives, aura une valeur toute subjective. « L'éloignement d'un événement dans le temps dépend de l'intensité et de la clarté de l'image mnémonique. Un événement passé donne à celui-ci une faiblesse qui le recule dans le temps. C'est ce qui fait qu'un événement amenant un choc considérable, suscitant beaucoup de pensées, peut paraître vieux : une mort subite nous paraît lointaine au bout d'une heure. » (J. Sully.)

Ainsi dans la localisation psychologique les points de repère s'imposent à nous : ce sont des états de conscience plus intenses.

Au contraire, la localisation dans le temps linéaire dont nous usons par convention se fait au moyen de points de repère par un procédé qu'à étudié Taine. Ces points de repère sont indépendants du moi, car ils doivent valoir pour tous. On entrevoit donc de suite

que les deux atlas, pour parler comme notre auteur, ne se recouvriront pas exactement et que le conflit éclatera précisément dans les cas de « présence » intense où le moi sera plus intéressé.

Remarquons d'abord que le travail de localisation est bien tardif et artificiellement surajouté, que dans tous les cas de présence intense il n'est par effectué [1]. C'est le sentiment de « hors du temps » qui accompagne les émotions violentes et dont la littérature nous fournit de si nombreux exemples. « L'évocation fut précise, brève, *hors du temps* comme dans certains songes — écrit M. Prévost, — en une minute a tenu tout le passé » (*Jardin secret*). Sur la poitrine d'une femme aimée, G. Keller déclare expressément « Ich fühlte mich aüsser der Zeit » (*Der Grüne Heinrich*).

Un autre phénomène qu'il serait curieux d'étudier longuement, c'est celui grâce à quoi nous ne prenons conscience de certains « présents » que quand ils sont entrés dans le passé. Volkmann l'avait déjà noté. « Il y a des hommes, écrit-il, dont le présent est dans le *passé*, c'est-à-dire dont le présent est surtout déterminé par des souvenirs; il se peut même que ce passé n'ait jamais été un vrai présent, il y a des « Luftreisen qui font pendant aux Luftschlösser ».

Tâchons d'abord de nous expliquer le premier point : que doit-il se produire chez les sujets dont on nous parle? Leur force de synthèse mentale doit être très faible, ils doivent vivre dans une sorte de torpeur où rien ne les affecte d'un sentiment de complète réalité — c'est-à-dire où jamais la perception actuelle n'est tout à fait présente. Cependant celle-ci laisse un souvenir, qui, s'il est souvent remémoré, va s'ajouter à la perception initiale et il se produira une sorte de *sommation* par suite de quoi l'image de l'événement passé l'emportera en intensité sur celle de l'événement actuel, auquel manque le renfort des souvenirs *duplicata*.

On peut dire de ces personnes que leur présent *retarde* toujours, et le phénomène s'observe dans les états de dépression : c'est un premier pas vers le curieux délire du doute.

Quant à la remarque ajoutée par Volkmann, elle me semble bien digne d'attention. Selon l'auteur, ainsi qu'on fait des châteaux en Espagne, anticipant sur le futur dont la représentation s'accompagne du sentiment de présence, ainsi, à l'inverse, on pourrait éprouver ce même sentiment à propos de pseudo-souvenirs. Ce sentiment de

1. Voir l'entretien du prophète avec Séïde, rapporté par Hartmann : « Le jour et la nuit avaient disparu comme l'éclair; j'embrassais l'infinité du passé et de l'avenir et dans un tel état mille siècles ou une heure étaient pour moi identiques » (*De l'Inconscient*, trad. fr., p. 403).

« réellement vécu » serait une forme de paramnésie, voisine de celle étudiée sous le nom de « fausse reconnaissance » par M. Bernard Leroy [1], et au même titre intéressante parce qu'elle nous montrerait, comme l'illusion de « déjà vu », un cas de ces « *sentiments intellectuels* dont la brusque apparition reste un problème ».

La règle pour la localisation psychologique peut donc s'énoncer ainsi : Sera localisé dans le présent tout ce qui nous affectera du sentiment de présence.

Nous avons vu le cas où l'actuel n'y parvient pas, où il nous est donné avec une tension (sentiment) trop faible, où un surcroît est nécessaire. Mais les cas les plus fréquents seront ceux où le passé aura l'intensité d'un présent [2]. Nous avons coutume de dire de certains événements, « qu'ils nous sont toujours présents à la mémoire » ; — cela est en partie exact.

Tel fait qui a bouleversé notre vie peut avoir pris à jamais dans le champ de la conscience cette place que nous avons appelée sa tache jaune ou son présent. L'attention, comme magnétisée, pourra rester immobilisée longtemps en un point qui, malgré les années, demeurera le présent : le cours de la vie se sera arrêté là. De pareils événements, quand ils n'empêchent pas les faits postérieurs de s'enregistrer dans la mémoire, les rejettent cependant derrière eux de sorte que l'après devient l'*avant* ; la faible intensité comparative est traduite par l'éloignement dans le temps linéaire, en vertu du procédé habituel qui, dans ces cas, amène ce que nous avons appelé une erreur d'optique temporelle.

L'extrême dans le genre se trouve réalisé lorsqu'après une violente émotion passée on se retrouve exactement dans les conditions où elle a été éprouvée. Le souvenir qui déjà nous restait *présent* est intensifié par l'association : on s'attend à voir réapparaître ce passé qui, non seulement est présent, mais devient *plus présent que le présent*.

A ce propos, j'emprunterai quelques lignes caractéristiques à un journal intime dont je me suis déjà servi :

« ... Le cauchemar devient affolant... c'en arrive à la sensation d'identité entre le passé et le présent... ils sont simultanés, je ne

1. *L'illusion de fausse reconnaissance*, 1898.

2. « La distinction du passé et du présent, écrivait déjà Guyau, est tellement relative que toute image lointaine donnée par la mémoire, lorsqu'on la fixe par l'attention, ne tarde pas à se rapprocher, à prendre sa place dans le présent » (*Op. cit.*, p. 44). Et, à l'appui de la théorie que nous avons proposée pour expliquer le temps psychologique : « Quand l'attention rend un souvenir présent, ne peut-on expliquer le phénomène par la rapidité et la force plus ou moins grande des vibrations de nos cellules? » (*Op. cit.*, p. 55).

distingue plus d'ordre de succession [1], l'étalement dans le temps se condense, j'ai le sentiment de mon moi dédoublé en deux exemplaires contemporains et identiques.

« ... Les deux séries se mêlent exactement et les faits passés étant affectés du même sentiment de réalité que les faits présents, tantôt c'est un fait d'une série qui m'apparaît tantôt un de l'autre, sans que je puisse distinguer. Passé et présent sont simultanés comme l'objet et son image dans un miroir... »

La conclusion où nous revenons aboutir, à savoir que le temps n'étant qu'une qualité, le rapport du passé au présent est infiniment élastique et déterminé seulement par la nature de l'état de conscience actuel, ressort déjà d'une remarque de Spinoza : « Quand j'ai dit que l'image d'une chose passée nous affectait de la même manière que si cette chose était présente, je n'ai point nié que cette image ne devînt plus faible quand nous venons à contempler des choses présentes qui excluent l'existence de la chose passé » (*Schol. de la pr.*, 9, partie IV).

Mais c'est surtout Lotze qui a bien mis la chose en lumière.

Cet auteur fait observer que lorsqu'on attribue au temps le pouvoir d'adoucir les plus grandes douleurs, ce n'est pas en vertu d'un simple « recul » sur une ligne de temps-étendue, mais bien à cause des événements psychiques nouveaux qui sont venus affecter l'âme et qui, par les rapports contractés avec le phénomène initial (la grande douleur), en modifieront, pour l'atténuer, le degré de présence. C'est le mécanisme grossièrement traduit par le terme de « distraction ». Si l'on pouvait, dit Lotze, aussitôt après l'événement douloureux, boucher hermétiquement l'âme à la cire, les années auraient beau passer : lorsqu'au bout de dix ans on rouvrirait l'âme, la douleur ne serait en rien diminuée (*Op. cit.*, *Zeit und Weile*).

Faisons un pas de plus : le passé pourra paraître non seulement présent mais *avenir*. Placé dans les mêmes circonstances qui précédèrent immédiatement les événements de l'année précédente, le sujet auquel nous avons déjà emprunté quelques lignes écrit :

« C'est le même train, le même jour, la même heure que l'an dernier... Quand je regarde dans l'avenir, c'est le passé qui s'y

1. *Note du Journal.* — Pourtant ce caractère d'intervalle comblé entre le passé et le présent n'a rien d'amnésique. Je me rappelle parfaitement tous les événements qui constituent cet intervalle, cela au moment même où il m'est impossible de le réaliser comme plein d'événements s'étendant dans le temps entre le passé et le présent. Tous les éléments sont conservés, mais pêle-mêle, plus en ligne mais groupés autour du *passé-présent* comme centre.

reflète ; il me semble que je vais au-devant de mon passé. »

On ne peut pas trouver une illustration plus frappante du mode qualitatif de localisation dans le temps psychologique.

Ainsi, partis d'une donnée physiologique, le rythme de l'ondulation nerveuse, nous avons retrouvé partout la traduction conventionnelle d'une *qualité* (force de tension), fournie par ce temps vital, en *étendue* (longueur dans le temps linéaire). Nous avons vu à quelles erreurs cela nous entraînait : elles sont inévitables, cependant, parce que dès que nous voulons exprimer des états de conscience, il nous faut recourir au langage, mode de l'étendue.

Qu'il y ait hétérogénéité absolue entre les deux ordres, nous le savions déjà ; déjà Locke nous avait dit :

« Ce qui a le plus contribué à nous empêcher de bien conduire nos idées et de découvrir leurs rapports, ç'a été à mon avis, le mauvais usage des mots. Il est impossible que les hommes puissent jamais découvrir exactement la convenance ou disconvenance des idées tandis que leurs pensées ne roulent et ne voltigent que sur des sons d'une signification douteuse et incertaine. »

Mais l'étude que nous avons faite de la sensation de temps, des lois qui président à l'ordonnance des faits psychologiques, nous permet d'entrevoir la raison de bien des confusions, de bien des impuissances où nous nous heurtons, quand nous oublions que, selon le mot de Wundt, « si l'espace est la condition de l'expérience, le temps est l'homme même ».

C. Bos.

LE DILETTANTISME SOCIAL

ET LA PHILOSOPHIE DU « SURHOMME »

Le problème capital de la morale sociale est celui des rapports de l'individu et de la société. — Aux différentes manières de résoudre ce problème répondent diverses attitudes de l'individu vis-à-vis de la société.

Parmi ces attitudes, il en est deux qui nous semblent particulièrement intéressantes, soit par elles-mêmes, soit par l'influence qu'elles tendent à prendre de plus en plus sur les esprits cultivés. L'une est celle que nous appellerons Dilettantisme social; l'autre a été exposée par Nietzsche sous le nom de morale du « Surhomme ».

Nous voulons nous demander à quelle conception générale de la vie et de la société se rattachent le Dilettantisme social et la philosophie du Surhomme. Nous rechercherons ensuite quel est le lien qui unit ces deux conceptions ainsi que le rôle moral qu'elles sont appelées à remplir.

La question dont nous devons partir est celle-ci : Quelle est au fond la nature et la valeur de la société? — La société est-elle bonne ou mauvaise, a-t-elle, oui ou non, un droit à l'existence antérieur et supérieur au droit des individus?

Or, si nous examinons les diverses réponses qui ont été faites à cette question, nous voyons que ces solutions, si nombreuses qu'elles soient, peuvent être ramenées à deux types : l'un que nous désignerons sous le nom de Dogmatisme social, l'autre sous celui de Nihilisme social.

J'appelle du nom général de Dogmatisme social les doctrines qui attribuent à la société, en tant que telle, une existence antérieure et supérieure aux individus, une valeur morale objective et absolue. Telle est par exemple la philosophie sociale platonicienne qui subordonne absolument l'individu à la cité.

Ce dogmatisme est en même temps un *réalisme* social. J'entends par là que les Dogmatiques érigent la société en entité distincte des individus et supérieure à eux. — Dans cette conception la société a ses lois propres, distinctes de celles qui régissent les existences individuelles; elle a aussi ses fins propres auxquelles doivent être sacrifiées sans hésitation les fins éphémères de l'Individu. Elle plane au-dessus des existences individuelles comme une puissance mystérieuse

et fatale, comme une sorte de Divinité. C'est ce que Simmel met en pleine lumière quand il nous montre par une comparaison ingénieuse quelle est, aux yeux de certains sociologues, la nature des rapports qui unissent l'Individu à la communauté. « Simmel, dit M. Bouglé, compare la Société à Dieu et montre que le développement des sciences de la société nous fait apercevoir dans toute idée religieuse le symbole d'une réalité sociale. — Il déduit toutes les représentations qui vont se rencontrer dans l'idée de Dieu comme dans un foyer imaginaire, des rapports réels que la Société soutient avec l'Individu. — Elle est la puissance universelle dont il dépend, à la fois différent d'elle et identique à elle. Par les générations passées et les générations présentes, elle est à la fois en lui et hors de lui. La multiplicité de ses volontés inexpliquées contient le principe de toutes les luttes des êtres, et cependant elle est une unité. Elle donne à l'individu ses forces en même temps que ses devoirs : elle le détermine et elle le veut responsable. Tous les sentiments en un mot, toutes les idées, toutes les obligations que la théologie explique par le rapport de l'individu à Dieu, la sociologie les explique par le rapport de l'individu à la société. Celle-ci tient, dans la science de la morale, le rôle de la divinité [1]. »

Ce réalisme social est en même temps un optimisme social. — Diviniser la société, n'est-ce pas affirmer sa bonté transcendante? N'est-ce pas croire à des harmonies sociales providentielles cachées sous les antagonismes de la surface? — Le Dogmatiste social dira avec Leibniz qu'il ne faut pas facilement être du nombre des mécontents dans la République où l'on est. Il ordonnera à l'individu de s'incliner devant l'autorité sociale, quoi qu'elle fasse, quoi qu'elle commande, parce que les grandes œuvres sociales sont le symbole d'une Idée morale supérieure devant laquelle doivent disparaître les intérêts, les douleurs et les plaintes de l'individu.

En face de cette conception sociale dogmatique, réaliste et optimiste, on rencontre une conception diamétralement opposée, que nous pouvons désigner par antithèse sous le nom de Nihilisme social.

Dans cette conception nouvelle, l'existence et le droit de la société ne sont plus affirmés comme supérieurs à l'existence et au droit des individus. Au contraire, cette existence et ce droit de la société sont ici mis en doute ou même positivement niés.

On pourrait encore désigner cette attitude d'esprit sous le nom de Scepticisme social. — Le principe de ce scepticisme social est le même au fond que celui du scepticisme métaphysique dont il n'est qu'un aspect. Ce principe consiste en ce que le Moi individuel conserve toujours le droit de douter de ce qui n'est pas lui. Du point de vue du *cogito ergo sum*, moi seul suis une réalité; mes semblables, la société qui m'entoure peuvent être regardés par moi comme une

1. Bouglé, *Les Sciences sociales en Allemagne*, p. 61.

pure illusion ou tout au moins comme n'ayant qu'une existence purement hypothétique. De ce point de vue, rien ne m'empêche de rester sceptique en ce qui concerne l'existence de la société et de son prétendu droit sur moi. Telle semble d'ailleurs avoir été l'attitude de Descartes. Dans sa morale provisoire, il est vrai, il recommande au sage de se conformer aux lois et aux coutumes de son pays. — Mais il est aisé de se rendre compte que Descartes n'attribue pas à ce précepte une valeur objective et dogmatique. C'est un simple conseil de prudence pratique qui consiste, pour éviter des ennuis, à s'accommoder, sans y croire d'ailleurs plus qu'il ne convient, à la discipline sociale ambiante.

Ce scepticisme social est en même temps un *nominalisme* social. Tandis que tout à l'heure, dans le dogmatisme social, on regardait la société comme une entité réelle, on la regarde ici comme une abstraction. — La Société n'existe pas; les individus seuls existent. Au lieu de cette mythologie sociale qui divinisait la société, nous nous trouvons ici en présence d'une conception sociale monadique qui ne voit plus que des individus évoluant suivant la loi de leur égoïsme personnel. — Ce qu'on appelle société n'est rien de plus que l'ensemble des rapports créés par le contact, le heurt ou la combinaison des diverses individualités.

Enfin ce nominalisme social est aussi un Pessimisme social. — Qu'on examine l'histoire! Que d'attentats commis contre l'individu au nom de cette entité tyrannique : *la Société!* Les rapports sociaux sont oppressifs et destructifs de l'Individualité. La société ne doit pas apparaître comme une puissance bienfaisante, un génie tutélaire auquel l'individu peut confier sa destinée, mais comme un génie malfaisant et cruel, sorte de Minotaure dévorateur des faibles et des souffrants. — Que de superstitions, de conventions et de mensonges entretenus sciemment dans le corps social pour duper l'individu et le faire servir aux fins de la collectivité! — N'est-on pas en droit de dire avec J.-J. Rousseau que l'État de société est un état antinaturel et antimoral, et Tolstoï n'a-t-il pas raison également de nous crier : Fuyez les villes, renoncez à la religion du monde, échappez-vous du bagne social! — Schopenhauer semble avoir eu raison aussi de regarder la vie sociale comme le suprême épanouissement de la méchanceté et de la douleur humaines. N'est-ce pas là que se donnent carrière toutes les passions, toutes les trahisons, toutes les lâchetés et les sottises dont est susceptible la nature humaine? Dès lors, quelle sera la ligne de conduite de l'individu, sinon de se replier sur lui-même et de diriger toute son industrie vers ce but : échapper à la vie sociale, à ses exigences obsédantes, à ses prescriptions tyranniques ou grotesques? — Tel semble en effet le dernier mot de la philosophie morale enseignée par Schopenhauer dans les *Aphorismes sur la Sagesse dans la vie.*

C'est ainsi que s'affirme l'antinomie des deux tendances que nous

avons nommées l'une, Dogmatisme social, et l'autre Nihilisme social. Cette dernière tendance est la racine commune du Dilettantisme social et de la philosophie nietzschéenne du « Surhomme ». Que sont en effet le Dilettantisme social et la philosophie du Surhomme sinon une protestation contre les dogmatismes et les optimismes sociaux de toute espèce? La principale différence entre ces deux conceptions nous semble consister en ce que le Dilettantisme social est surtout une protestation antisociale au nom de l'Instinct de la Beauté, tandis que la philosophie du Surhomme est une protestation antisociale au nom de ce que Nietzsche appelle l'Instinct de Grandeur. Par suite, si l'on veut se faire une idée précise du Dilettantisme social, on pourra le définir par la négation de tout ce qui, dans le Dogmatisme social, froisse l'Instinct de Beauté ; on pourra de même définir l'Individualisme nietzschéen par la négation de tout ce qui, dans ce dogmatisme, froisse l'Instinct de Grandeur.

Si l'on identifie, comme il semble qu'on doive le faire, le sentiment de la Beauté et le sentiment de la Vie, on sera frappé de ce qu'il y a d'inesthétique dans ces dogmatismes sociaux issus de cet Esprit logique que Nietzsche appelle l'Esprit de « lourdeur », dans ces définitions dogmatiques de ce qu'est et doit être une société, dans ces morales, ces pédagogies pédantes et étriquées. Un exemple actuel de cet esprit de pédantisme est cette doctrine du Biologisme social qui prétend trouver dans de pauvres métaphores développées jusqu'à la nausée une explication intégrale du monde social et moral. Tous ces dogmatismes méconnaissent ce qui fait l'essence même de la Vie ; je veux dire : la spontanéité des énergies vitales dont la fonction n'est pas seulement de s'adapter à un milieu donné, mais d'être des forces autonomes, de créer par elles-mêmes la vie et l'action. — Le Dilettantisme social est une légitime réaction contre cette incompréhension de la Vie. — Il cherche à retrouver sous les formalismes pédants la spontanéité et la mouvance de la vie.

Un autre caractère du Dogmatisme social est son plat réalisme. Le dogmatiste social veut *croire* à la société; il la pose comme une réalité solide et respectable et il regarde comme un blasphème et un sacrilège de nier ou de mettre en doute cette divinité souveraine devant laquelle chacun doit s'incliner. Le dogmatiste social réalise ainsi la définition que Schopenhauer donne du parfait philistin. « Je voudrais définir les philistins en disant que ce sont des gens constamment occupés et le plus sérieusement du monde d'une réalité qui n'en est pas une [1]. » — Par opposition à ce philistinisme, le Dilettante a le sentiment intense du Mensonge social. Il voit dans le monde social un monde de rêve et d'illusion, une parade et une mascarade. Dès lors, il jouit de cette apparence sans y attacher plus d'importance qu'elle ne mérite. Il se laisse bercer doucement par son rêve et, aux

1. Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Alcan, p. 49.

heures où ce rêve devient douloureux et se transforme en cauchemar, il garde l'obscur sentiment que ce n'est pourtant qu'un rêve. — Gœthe a admirablement exprimé le néant de la vie sociale et des sentiments qu'elle suggère au dilettante. « Je t'accorderai volontiers que ceux-là sont les plus heureux, qui vivent au jour le jour comme les enfants, promènent leur poupée, l'habillent et la déshabillent, tournent avec un grand respect autour de l'armoire où la maman a serré les bonbons, et, s'ils finissent par attraper la friandise convoitée, la croquent à belles dents et crient : « Encore ». — Ce sont là d'heureuses créatures... — Ils sont heureux aussi ceux qui donnent à leurs occupations frivoles ou même à leurs passions des noms magnifiques, et les portent en compte au genre humain comme des œuvres de géants entreprises pour son salut et son bonheur. — Heureux qui peut vivre de la sorte! Mais celui qui reconnaît dans son humilité où toutes ces choses aboutissent, celui qui voit avec quelle ardeur le malheureux poursuit sa route, haletant sous le fardeau, celui-là est tranquille et se fait aussi un monde, qu'il tire de lui-même, et il est heureux aussi parce qu'il est homme. Et si étroite que soit sa sphère, il porte toujours dans le cœur le doux sentiment de la liberté [1]. »

Un troisième caractère du Dogmatisme social est l'implacable sérieux, l'allure pontifiante qu'il exige des acteurs de la comédie sociale. Rien ne déconcerte, rien n'indigne plus le dogmatiste social que l'irrévérencieuse ironie à l'égard de ce qui est socialement respectable. Par contre, le Dilettante social est un ironiste, un « rieur », suivant le vœu de Nietzsche. Un récent roman allemand [1] met en scène un dilettante social, disciple de Nietzsche, qui décrit un état social de l'avenir où régneraient des hommes vraiment supérieurs qui dédaigneraient de recourir aux mensonges par lesquels on dupe le troupeau humain. « Je rêve, dit-il, un roi qui répudierait toute crainte, qui aurait le courage d'être l'esprit le plus libre de son royaume et pour lequel ce serait un divin plaisir d'éclater de rire au nez de son parlement, de ses ministres, de ses évêques et de ses généraux [3]. » Le dilettante social s'amuse surtout de la pose et de la morgue, de l'affectation de respectabilité et d'honorabilité qui sont la forme bourgeoise du dogmatisme social.

Si nous réunissons les traits divers du dilettantisme social, nous voyons que cet état d'esprit est, comme nous l'avons dit plus haut, une protestation contre ce que renferme de grimaçant et de mensonger la mascarade sociale. C'est par instinct esthétique que le Dilettante social dit adieu à la cité humaine. Il dit avec Ariel : « Je ferai mon deuil de ne plus participer à la vie des hommes... Cette vie est forte, mais impure. Je serai l'azur de la mer, la vie de la plante, le

1. Goethe, *Werther*.
2. *Das dritte Geschlecht, von E. von Wolzogen*, Berlin, 1899.
3. *Das dritte Geschlecht*, p. 62.

parfum de la fleur, la neige bleue des glaciers [1]. » Gœthe a bien compris le caractère essentiellement artistique d'une telle disposition d'esprit quand il a dit : « La cause finale des luttes du monde et des hommes, c'est l'œuvre dramatique. Car autrement ces choses ne pourraient absolument servir à rien [2]. »

La constitution psychologique qui prédispose au dilettantisme social peut, semble-t-il, se résumer dans les traits suivants : une sensibilité fine, vite froissée au contact des laideurs sociales, une imagination encline au rêve ; enfin une certaine indolence de tempérament, à la Rousseau, qui détourne de l'action et fait qu'on n'éprouve aucun plaisir à faire du mal aux autres. On peut appliquer au Dilettante social ce que Rousseau dit de lui-même : « Je me trouve naturellement soumis à ce grand précepte de morale, mais destructif de tout l'ordre social, *de ne jamais me mettre en situation à pouvoir trouver mon avantage dans le mal d'autrui*. Celui qui veut suivre ce précepte à la rigueur n'a point d'autre moyen pour cela que de se retirer tout à fait de la société, et celui qui en vit séparé suit par cela seul ce précepte sans avoir besoin d'y songer [3]. »

Quelle est, dans la vie pratique, la situation d'un pareil homme ? Évidemment celle d'un déraciné ou plutôt d'un homme qui n'a jamais pris et ne prendra jamais racine dans aucun des compartiments soigneusement tirés au cordeau dont se compose la société. — C'est un peu la situation de Pierre Schlémyl, l'homme qui a perdu son ombre. — Car tout homme a dans la vie un fantôme qui le suit partout et qui n'est autre que la projection sociale de sa personnalité. Cette projection sociale, qu'on appelle réputation, estime d'autrui, etc., est l'ombre qui accompagne partout les pas du voyageur. Et s'il vient à la perdre, il subit le rire des valets. La plupart des hommes vivent et meurent pour cette ombre. Car, comme le dit Nietzsche, « ils ne font rien, leur vie durant, pour leur *ego*, mais seulement pour le fantôme de leur *ego* qui s'est formé sur eux dans le cerveau de leur entourage [4] ». D'ailleurs le Dilettante social est haï. Il commet le crime irrémissible de ne pas rentrer dans le mensonge général, de ne pas se grégariser. Il est l'objet d'une de ces haines violentes au delà du croyable qui assaillent « le type qui est l'antithèse de l'embrigadé, du bourgeois confit dans son sacerdoce, nous entendons nommer le spéculatif, esprit serein qui se joue de la mascarade sociale [5] ».

Le Dilettantisme social est une attitude provisoire. L'Instinct de la Beauté est incomplet sans l'Instinct de grandeur. C'est à la grandeur

1. Renan, *Caliban*.
2. Gœthe, cité par Nietzsche (Considérations inactuelles).
3. Rousseau, *Dialogues*, Dialogue II.
4. Nietzsche, *Aurore*.
5. Tardieu, *L'Ennui* (*Revue philosophique*, février 1900).

plus encore qu'à la Beauté que s'attache l'Amour. « Sois grand, dit M. Ravaisson, et l'amour te suivra [1] ». — L'Instinct de grandeur est, plus encore que l'Instinct de beauté, révélateur suprême du secret de la Vie. C'est pourquoi le Dilettantisme social semble condamné à céder la place à une philosophie plus puissante, à une philosophie de la force; capable d'étreindre et de dompter la réalité. — C'est pourquoi aussi, dans l'œuvre de Nietzsche, l'esprit apollinien, adorateur des formes de la vie où se joue le rêve, laisse le dernier mot au prophète de l'Esprit de grandeur, à Zarathoustra.

Cette philosophie de l'Esprit de grandeur s'appelle, dans l'œuvre de Nietzsche, la philosophie du « Surhumain ». C'est, comme on sait, un Égotisme outrancier, une glorification de la force humaine prise à sa source véritable : *Le Moi libre* et s'élançant avec une énergie que rien n'arrête vers des horizons illimités de vie, de puissance et de bonheur.

Nietzsche a lui-même marqué la différence qui sépare cette attitude nouvelle de l'attitude que nous avons appelée le Dilettantisme social. Il parle quelque part de « la grande *passion* de celui qui vit sans cesse dans les nuées orageuses des plus hauts problèmes et des plus dures responsabilités, qui est forcé d'y vivre (qui n'est donc nullement contemplatif, en dehors, sûr, objectif) [2] ». Et ailleurs : « Autre chose est, dit-il, si un penseur prend personnellement position en face de ces problèmes, de telle sorte qu'il trouve en eux sa destinée, sa peine et aussi son plus grand bonheur, ou s'il s'approche de ces problèmes d'une façon « impersonnelle », c'est-à-dire s'il n'y touche et ne les saisit qu'avec des pensées de froide curiosité. — Dans ce dernier cas, il n'en résultera rien; car les grands problèmes, en admettant même qu'ils se laissent saisir, ne se laissent point *garder* par les êtres au sang de grenouille et par les débiles. Telle fut leur fantaisie de toute éternité; — une fantaisie qu'ils partagent d'ailleurs avec toutes les braves petites femmes [3] ». Non, l'attitude dilettante, olympienne, impassible d'un Gœthe n'est pas le véritable idéal humain. — Pour vivre, il ne faut pas s'absorber dans la contemplation du monde; il faut dépasser ce monde et se dépasser soi-même, il faut s'élancer vers la vie avec un subjectivisme exalté qui ne nie pas seulement l'ambiance par l'ironie et le dilettantisme, mais qui la brise — en fait — comme une chose désormais morte.

L'Instinct de grandeur, générateur d'une telle philosophie est, comme nous l'avons dit, en réaction fondamentale contre les dogmatismes sociaux régnants. — Il l'est sur deux points. D'abord tout dogmatisme social est une consécration de l'esprit grégaire. Il vise directement ou indirectement à l'asservissement de l'individu au groupe.— C'est contre cet aveulissement grégaire que proteste d'abord la

1. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France, sub. finem.*
2. Nietzsche, *Le gai savoir.*
3. Nietzsche, *Le gai savoir.*

philosophie du « Surhomme ». Le Surhomme doit se dépasser lui-même ; mais il doit avant tout pour cela dépasser l'âme grégaire qui est en lui, cette âme par laquelle « on est peuple, public, troupeau, femme, pharisien, voisin [1] ».

Les dogmatismes sociaux choquent encore d'une autre façon l'Instinct de grandeur. — Ces dogmatismes envisagent tous la vie sociale du point de vue *statique*. Ils représentent tous l'idéal social comme une chose immobile et immuable. Une telle philosophie sociale est une philosophie aux horizons étroits, une philosophie de passivité et d'inertie. Car ici, idéal est synonyme de contrainte et d'entrave. La loi suprême de l'individu est de s'adapter à l'idéal, jamais de le dominer, de le créer. A cette conception statique de l'idéal la théorie du « Surhomme » substitue une conception *dynamique* d'après laquelle l'idéal est en perpétuel devenir. L'Individu doit perpétuellement se surmonter lui-même ; s'élever sans trêve vers les cimes, en brisant sans cesse ses idéals pour en créer de nouveaux. « Pour bâtir un sanctuaire, dit Nietzsche, il faut détruire un sanctuaire. » Et Ibsen exprime aussi la même pensée. « On a dit que je suis pessimiste, dit-il, et je le suis en effet en ce sens que je nie la pérennité des idéals humains ; mais d'autre part je suis optimiste en ce que je crois à la puissance indéfinie de développement des idéals [2] ». — On voit assez par quelle voie l'Instinct de grandeur conduit Nietzsche à l'amoralisme. « Mieux vaut, dit-il, faire mal que penser petitement [3]. »

L'analyse qui précède nous fait assez voir que la philosophie du « Surhomme », comme le dilettantisme social, n'est qu'une forme de cette philosophie que nous avons appelée *Nihilisme social* par opposition au Dogmatisme social. — Le dilettantisme est en quelque sorte la face passive, la philosophie du « Surhomme » la face active de l'Individualisme. Le dilettantisme se convertit à la fin, par un procès nécessaire, en glorification de la vie, de la libre et puissante individualité.

Cette philosophie qui présente comme deux stades successifs d'une même pensée peut-elle être approuvée sous réserve?

Si l'on examine le dilettantisme social et la théorie du « Surhomme », on voit que ces deux philosophies ont pour caractère commun de se présenter comme une protestation de l'Instinct contre la Logique. C'est la révolte de l'Instinct, — Instinct de beauté et Instinct de grandeur — contre l'Esprit socratique, ainsi que l'appelle Nietzsche, l'Esprit de lourdeur symbolisé dans les dogmatismes sociaux et moraux de toute espèce. — Nous retrouvons donc ici l'antique et toujours renaissante antinomie entre la philosophie intellectualiste et la philosophie de l'instinct. L'antinomie se pose ici entre les morales rationalistes —

1. Nietzsche, *Le gai savoir*.
2. Ibsen, Discours prononcé à Stockholm en 1897.
3. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra.

celle d'un Kant par exemple — et les morales de l'instinct et de la vie, celles d'un Guyau, d'un Nietzsche, d'un Ibsen.

Les morales dogmatiques subordonnent l'évolution sociale et morale à une finalité intelligible, — qu'elles ont la prétention de définir. Les morales individualistes et instinctivistes soutiennent que l'évolution n'a pas de but ou plutôt qu'elle est son but et sa joie à elle-même. — Pour Nietzsche comme pour Guyau, ce que les morales dogmatiques appellent *devoir* n'est qu'une manifestation de l'instinct irrésistible de vie qui est en nous. « C'est notre fierté, dit Nietzsche, qui nous ordonne de faire notre devoir. Nous voulons rétablir notre autonomie en opposant à ce que d'autres firent pour nous quelque chose que nous faisons pour eux. Car les autres ont empiété dans la sphère de notre pouvoir et y laisseraient la main d'une façon durable si par « le devoir » nous n'usions de représailles, c'est-à-dire si nous n'empiétions sur leur pouvoir à eux [1]. »

Les Guyau, les Nietzsche, les Ibsen ont-ils eu raison d'opposer leur morale de l'Instinct aux anciennes morales dogmatiques?

Oui; en un certain sens; car en morale comme ailleurs, il était nécessaire de substituer à l'idée de l'*Esse* l'idée du *Fieri*. Il était nécessaire de briser les cadres immobiles et de se remettre en face de la féconde mouvance de la vie. Mais l'intelligence conserve, à côté de l'instinct et de la vie elle-même, ses droits imprescriptibles.

D'abord les partisans de la philosophie de l'instinct ne sont-ils pas tombés dans une contradiction? — Le point de départ d'une philosophie de l'instinct est, semble-t-il, un acte de désespoir dans la puissance et l'efficacité morale de l'intelligence, un acte de renoncement absolu à la pensée; attitude pessimiste s'il en fut; car la pensée n'est après tout qu'une forme de la vie. — Comment se fait-il que de ces prémisses découragées, ces philosophes tirent un optimisme final, une échelle nouvelle des valeurs, un hymne à la gloire de la vie? — Schopenhauer est plus logique, semble-t-il, quand il aboutit à la négation de la vie et de la société. Étant donné le point de départ commun de Schopenhauer et de Nietzsche, on comprendra plus aisément l'échelle pessimiste des valeurs qui, chez Schopenhauer, fait de la faiblesse, de la souffrance et du renoncement la mesure du bien, que l'échelle optimiste de Nietzsche qui mesure le bien à la force, à la vie et au bonheur.

Cette échelle des valeurs que Nietzsche veut établir ne suppose-t-elle pas d'ailleurs l'intervention de l'intelligence, d'abord pour reconnaître la nécessité de cette échelle même, ensuite pour en fixer les degrés? — Par le fait même qu'il essaie d'inaugurer une hiérarchie des valeurs morales et sociales, Nietzsche revient, ce semble, par un détour, à l'intellectualisme. Il sort malgré lui et à son insu de l'attitude du pur amorphisme moral. Car sérier les instincts, c'est les intellectualiser.

1. Nietzsche, *Aurore*.

Sans doute les degrés de cette hiérarchie n'ont rien de fixe. Cette échelle est une échelle mobile, modifiée à chaque instant par les variations de l'individu et de ses rapports avec son milieu; mais la fonction de l'intelligence n'en est que plus délicate. C'est à elle de comparer sans cesse ces conditions changeantes, d'en noter les variations et d'en tirer la ligne de conduite la plus appropriée. — Nietzsche ne nous dit-il pas que la sagesse ne sera pas uniforme, mais qu'elle consistera tantôt à lutter contre soi-même, tantôt à lutter contre autrui? tantôt à exciter en soi la pitié (si l'on est dur), tantôt à y exciter la dureté (si l'on est pitoyable)? Qui fera ce départ, qui saisira ces nuances, sinon l'intelligence?

Nietzsche reconnaît lui-même cette intervention de l'intelligence dans la morale. « L'homme équitable, dit-il, a besoin sans cesse du toucher subtil d'une balance pour évaluer les degrés de pouvoir et de droit qui, avec la vanité des choses humaines, ne resteront en équilibre que très peu de temps et ne feront que descendre ou monter; cet équilibre est donc très difficile et exige beaucoup d'expérience, de la bonne volonté et énormément d'*esprit*[1]. »

Cette intelligence ne sera pas, il est vrai, cette intelligence figée et comme immobilisée, invoquée trop souvent par les moralistes dogmatiques. Ce ne sera pas l'intelligence scolastique, sèche, abstraite et étrangère à la vie. Ce sera une intelligence souple et harmonieuse comme la vie elle-même; ce sera l'esprit de finesse de Pascal, cet esprit auquel il faut toujours en revenir quand on cherche à pénétrer un peu avant dans les choses morales et sociales.

Cet esprit de finesse a peut-être manqué plus d'une fois à Nietzsche et on peut se demander s'il n'a pas lui-même sacrifié à l'esprit scolastique quand il a établi une distinction si absolue entre les forts et les faibles, entre les maîtres et les esclaves?

L'aristocratisme de Nietzsche, opposé à ce qu'il appelle « le misarchisme moderne », ressemble beaucoup à l'un de ces dogmatismes moraux et sociaux contre lesquels il s'élève. Nietzsche semble oublier ici son principe favori de la relativité et de la mouvance des choses. — Il oublie que commander et obéir sont des attitudes qui n'ont rien d'absolu — en droit — ni même en fait. Aussi opposerons-nous à son idéal d'aristocratisme absolu l'idéal plus vrai exprimé par un personnage de Gœthe : « Celui-là seul est heureux et grand, qui n'a besoin ni d'obéir ni de commander pour être quelque chose[2] ».

Au fond, le conflit de la morale intellectualiste et de la morale de l'instinct repose peut-être sur un malentendu. Prises à la rigueur, ces deux philosophies aboutiraient à une absurdité. La philosophie de l'instinct serait destructive de toute pensée, de toute réflexion et même de toute conscience; elle aboutirait à un mécanisme moral et

1. Nietzsche, *Aurore*.
2. Gœthe, *Goetz von Berlichingen*, acte I.

social dans lequel le désir et l'idée ne seraient que de vains épiphénomènes. — L'intellectualisme absolu, de son côté, aboutirait à la méconnaissance de ce qu'il y a de spontané dans le libre mouvement de la vie.

Ainsi posé, le problème serait insoluble. C'est qu'au fond il ne peut y avoir radicale et définitive antinomie entre ces deux forces qui constituent l'individualité humaine : l'instinct et l'intelligence. Leur double évolution est parallèle et harmonique. Par exemple lorsque Nietzsche pose ce précepte moral de lutter contre soi-même, de triompher d'un instinct qui prend trop de force par la culture de l'instinct opposé, ce précepte est-il autre chose qu'une transposition dans l'ordre intellectuel et conscient de ce qu'est dans le domaine instinctif la loi du rythme des passions.

Nous arrivons à cette conclusion qu'il y a un grave danger dans l'excès d'abstraction intellectualiste qui engendre les dogmatismes sociaux et moraux et qu'une grande part de vérité est contenue dans le nihilisme moral et social qui met à néant ces dogmatismes destructeurs de la vie et de l'individualité. Pour rendre entièrement vraie cette philosophie individualiste, il faut renoncer seulement à la faire reposer exclusivement sur l'instinct. — L'intelligence a ses droits imprescriptibles qu'elle ne peut abdiquer, surtout quand il s'agit de fonder l'individualisme. Car il ne peut y avoir d'individualisme sans la conscience claire que l'individu prend de lui-même et de son milieu social.

Georges Palante.

REVUE GÉNÉRALE

TRAVAUX RÉCENTS SUR LES SENSATIONS INTERNES

Oppenheimer. *Physiologie des Gefühls* (Karl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1899). — Kerschner. *Zur Theorie der Innervationsgefühle* (XXIII. Jahrgang der *Berichte des naturw. med. Vereins in Innsprück*). — Johanny Roux. *La sensation douloureuse.* (Paul Legendre et Cie, Lyon, 1897); *La faim* (Alexandre Rey, Lyon, 1897); *Psychologie de l'instinct sexuel* (J.-B. Baillière et fils, Paris, 1899). — Kurella, *Zum biologischen Verständniss der somatischen u. psychischen Bisexualität* (*Centralbt für Nerverheilkunde u. Psychiâtrie*, mai 1896). — Giessler. *Die Atmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit* (E. M. Pfeffer, Leipzig, 1898). — Mazurkiewicz. *Ueber die Störungen der Geberdensprache* (*Jahrbücher für Psychiâtrie und Neurologie*, Wien, 1900).

Si nous avons une physiologie assez précise de la motilité, nous devons convenir que nos connaissances sur la sensibilité sont encore bien vagues. Cela tient sans doute à ce que les fonctions sensibles sont infiniment plus complexes et plus variées que les fonctions motrices, et à ce qu'elles se prêtent moins bien que ces dernières à l'emploi de nos méthodes ordinaires d'investigation, à l'expérimentation sur les animaux par exemple. Cependant, malgré les difficultés du sujet, les travaux se multiplient et nous recueillons chaque jour des matériaux précieux que nous apportent les diverses branches de la biologie : découvertes anatomiques (Flechsig, Kölliker, v. Monakow), études de la sensibilité dans les maladies nerveuses, telles que le tabes, la syringomyélie, recherches expérimentales pratiquées soit sur des individus normaux soit, ainsi que M. Dumas l'a fait récemment, sur des aliénés. Si nous sommes encore loin de posséder une théorie complète de la sensibilité, nous avons du moins la satisfaction de travailler sur un terrain solide. Les publications de ces dernières années présentent pour la plupart un caractère remarquable d'objectivité. Psychologues et physiologistes s'efforcent en toute occasion de « penser anatomiquement ». L'un deux, M. Kerschner, a construit une théorie très séduisante sur le sentiment de l'innervation en se fondant uniquement sur la morphologie. Nous n'insisterons pas plus longtemps sur cette heureuse tendance. Le lecteur l'appréciera lui-même par les analyses qui vont suivre.

Le sentiment, nous dit dans sa préface, M. Oppenheimer, le savant professeur de Heidelberg, est une manifestation de la vie au même titre que les autres fonctions du corps humain et doit être étudié par les mêmes méthodes. Nous avons donc à rechercher les conditions dans lesquelles il se produit, à suivre les manifestations qui se rattachent immédiatement à sa cause première et, autant que possible, à déterminer dans le cerveau le point où il devient manifestation consciente.

La philosophie kantienne a déjà distingué d'une façon radicale la sensation du sentiment. Cette distinction est parfaitement légitime, selon M. Oppenheimer, et trouve un nouveau point d'appui dans ce fait bien mis en lumière par la psychologie moderne que sensation et sentiment ne se comportent pas de même façon relativement à la mémoire. Nous pouvons évoquer le souvenir d'une sensation, non celui d'un sentiment. Quand nous croyons nous rappeler un sentiment éprouvé dans le passé, nous nous rappelons en réalité les circonstances au milieu desquelles il s'est produit, mais non le sentiment lui-même. Ce fait nous autorise donc à penser que sensations et sentiments sont localisés dans des cellules cérébrales différentes. Bien plus, les impressions périphériques qui leur donnent naissance parviendraient au cerveau, d'après M. Oppenheimer, par deux voies complètement indépendantes l'une de l'autre. Voici quelle serait la voie suivie par les impressions qui sont la source du sentiment.

Elles résultent de l'excitation déterminée par certains produits de désassimilation cellulaire sur des terminaisons nerveuses spéciales que l'auteur désigne sous le nom de nerfs des tissus (Gewebsnerven) et qui sont absolument indépendantes des terminaisons nerveuses sensorielles. L'impression produite ainsi sur un de ces *Gewebsnerven* se propage à un nerf vaso-moteur dont elle inhibe le courant centrifuge habituel et qu'elle parcourt sous forme de courant rétrograde centripète. Elle gagne ainsi un ganglion sympathique, puis une racine rachidienne postérieure et arrive à la moelle. Suivant alors une voie constituée dans la moelle par la corne postérieure, le reste des cordons latéraux et les cellules des cordons, dans le bulbe et dans le cerveau moyen par la formation réticulaire, elle arrive à la couche optique.

Dépasse-t-elle la couche optique ou s'y arrête-t-elle définitivement? M. Oppenheimer accepte la deuxième hypothèse.

Les expériences de Goltz sur les chiens écérébrés et la psychologie des anencéphales montrent en effet que le sentiment existe malgré l'absence d'écorce cérébrale.

Son siège ne saurait être ainsi que le point terminal de la voie que nous venons d'étudier, c'est-à-dire la couche optique.

M. Oppenheimer va plus loin et croit pouvoir conclure de certains faits physiologiques et pathologiques que le centre du sentiment occupe plus spécialement la substance grise centrale du troisième ventricule et la face interne de la couche optique. Des faisceaux de fibres relient le noyau antéro-externe de la couche optique à ces régions et consti-

tuent une voie conductrice pour les impressions apportées par la formation réticulaire.

Mais la couche optique est en relation par un nombre considérable de fibres avec la totalité du manteau cortical. Donc tout sentiment se produisant dans la couche optique a un retentissement sur les cellules de l'écorce. Quand le sentiment est intense, il donne lieu à *l'émotion* (Affekt) qui se traduit par deux phénomènes :

1° Un arrêt, une inhibition plus ou moins marquée des fonctions psychiques et des fonctions motrices volontaires ;

2° Comme conséquence de cet arrêt une exagération des mouvements automatiques dont le point de départ est situé dans les centres sous-corticaux.

Mais un sentiment d'intensité moyenne ou minime, bien qu'insuffisant pour donner lieu à une émotion, n'en exerce pas moins une action sur l'écorce et cette action est particulièrement importante dans l'*attention*. M. Oppenheimer expose à ce sujet toute une théorie ingénieuse de ce phénomène qu'il assimile à l'émotion.

« Les deux phénomènes (attention et émotion) ne sont que des degrés différents d'un même processus ».

Non moins intéressante est l'explication que l'auteur nous donne du *plaisir* et de la *douleur*.

On considère habituellement ces phénomènes comme des modalités du sentiment. Ce serait là une erreur. Ils n'en seraient que la conséquence et voici par quel mécanisme ils se produiraient.

Les impressions périphériques que nous avons vu gagner la couche optique rencontrent au niveau du bulbe un centre spécial, le centre vaso-moteur, sur lequel elles exercent une action dont le résultat est une modification dans l'innervation vaso-motrice de l'organisme. De cette action résulte le « plaisir » ou la « douleur », suivant le cas, une circulation active donnant lieu au plaisir, une circulation ralentie au contraire donnant lieu à la douleur. Mais plaisir et douleur sont seulement associés au sentiment, ils n'en font pas partie intégrante. Ils sont le résultat d'une *réflexion* faite par l'esprit sur l'état d'irrigation plus ou moins favorable des tissus.

Tout ce qu'on vient de lire ne s'applique qu'au sentiment d'origine périphérique. Le sentiment d'origine centrale, intellectuel, c'est-à-dire lié aux processus psychiques, s'explique, d'après M. Oppenheimer, d'une façon parfaitement analogue. Comme le précédent il est causé par l'action des produits de désassimilation, résultant du fonctionnement des cellules c'est-à-dire, dans le cas particulier, des cellules cérébrales.

Existe-t-il dans l'écorce des organes analogues aux terminaisons nerveuses étudiées plus haut sous le nom de « nerfs des tissus » (Gewebsnerven), c'est-à-dire susceptibles d'être impressionnés par ces produits de désassimilation? M. Oppenheimer se sent porté à faire jouer ce rôle à la névroglie. Si hardie que soit cette hypothèse, elle a du

moins pour excuse l'ignorance complète où nous sommes encore de la valeur fonctionnelle de cette substance. L'impression reçue par les fibres neurogliques serait transmise au centre du sentiment, c'est-à-dire à la couche optique, par une voie vaso-motrice spéciale.

Le sentiment a donc une double origine : périphérique ou organique et centrale ou intellectuelle.

Mais quelle que soit l'origine du sentiment, il est toujours identique de nature. Il peut varier d'intensité mais non de qualité. « L'on a nommé différentes qualités du sentiment des associations de représentations ou de sensations avec un sentiment d'intensité variable. »

Nous ne ferons qu'indiquer en passant quelques pages intéressantes sur la satiété, la faim, la soif et d'autres phénomènes considérés à tort, selon M. Oppenheimer, comme des sentiments simples, et nous passerons directement à l'important chapitre sur *l'humeur*, qui termine le mémoire.

L'humeur peut, d'après notre auteur, se définir « un état qui, seul, tient sous sa dépendance l'intensité de l'effet produit par une excitation. »

On peut distinguer deux sortes d'humeur : une humeur spinale et une humeur cérébrale, les deux se fusionnant et constituant l'humeur proprement dite.

Les fibres conductrices des impressions source du sentiment deviennent de moins en moins nombreuses à mesure que l'on approche de l'encéphale : de là un accroissement dans la charge d'excitation supportée par chaque fibre en particulier. Si les impressions affluent en foule de la périphérie, l'état d'excitation peut devenir « si grand que le moindre accroissement suffit à dépasser le seuil de la douleur ». Il y a hypéresthésie, autrement dit, « l'humeur spinale » est irritable.

L'humeur cérébrale, qui joue le rôle prépondérant, se produit vraisemblablement par un mécanisme analogue. Les impressions perçues par les fibres neurogliques, qui sont disséminées dans l'écorce, sont transmises à la couche optique par une voie vaso-motrice dont le rôle est identique à celui de la voie spinale suivie par les impressions périphériques étudiées plus haut. Comme la voie spinale, la voie vaso-motrice cérébrale est parcourue par un courant nerveux constant. L'humeur cérébrale est la résultante de ce courant et varie avec son intensité.

L'auteur montre en terminant comment sa conception s'applique parfaitement aux différentes sortes d'humeur (différences suivant l'âge, le sexe, les états pathologiques).

Telle est, rapidement résumée, la théorie nouvelle sur le sentiment dont M. Oppenheimer vient de doter la science. Elle contient sans doute bien des hypothèses, mais il faut reconnaître que ces hypothèses sont en général très séduisantes.

Le travail de M. Kerschner, avons-nous dit, s'appuie exclusivement

sur la morphologie. L'auteur nous en avertit dès les premières lignes. Il a une entière confiance aux données anatomiques. Seules, d'après lui, elles pourront apporter des arguments peut-être assez décisifs pour nous permettre de résoudre les questions encore discutées de la physiologie et de la psychologie.

Dans un résumé rapide, l'auteur commence par rappeler les définitions données au « sentiment de l'innervation » depuis J. Müller, jusqu'aux auteurs les plus modernes (Helmholtz, Meynert, Munk, Lotze, Wundt, etc.).

Il constate qu'elles ne présentent pas un seul caractère commun, pas même celui de considérer le « sentiment de l'innervation » comme un état de conscience, car Bastian fait entrer dans la sienne des « impressions kinesthétiques *inconscientes* ».

Toutes ces définitions peuvent être réparties en deux grandes classes, les unes assignant au sentiment de l'innervation une origine centrale, les autres une origine périphérique.

D'après les premières le « sens de l'innervation » est constitué par une « sensation d'activité cellulaire » (Wernicke, Gowers).

Le même processus de nature inconnue qui, parti d'une cellule motrice, met par l'intermédiaire d'un prolongement cellulaire une fibre musculaire en action, pourrait se transmettre par un autre prolongement à une cellule ganglionnaire sensible, et donner lieu ainsi au sentiment de l'innervation.

Une telle façon de voir ne saurait être acceptée. En effet, il n'existe aucun substratum anatomique connu sur lequel elle puisse s'appuyer, et, pour qu'elle fût nécessaire, il faudrait démontrer que le sentiment de l'innervation ne repose pas, comme toute autre perception, sur l'excitation d'un neurone sensible périphérique.

Or cette démonstration n'est pas faite.

Schiff a bien montré que le « sentiment de l'innervation » ne saurait résulter des sensations de contraction, de pression et de tension qui se produisent dans le muscle et les parties voisines lors du phénomène de la contraction musculaire, car dans certains cas il leur préexiste. Mais ce n'est pas là une raison suffisante pour nier l'existence d'un sentiment de l'innervation périphérique, car la contraction, la tension et leurs conséquences ne sont pas les seules causes par lesquelles les nerfs sensibles musculaires puissent être excités.

Pour être en droit d'admettre ce sentiment de l'innervation d'origine périphérique il faut prouver : 1° qu'il existe dans le muscle des terminaisons de neurones sensibles, susceptibles d'être excitées par les terminaisons des nerfs moteurs; 2° que l'excitation peut être transmise au cerveau.

La première proposition est facile à démontrer. Le muscle contient en effet des terminaisons nerveuses sensibles entre autres les *fuseaux musculaires* qui, dans le cas présent, semblent jouer un rôle prépondérant.

L'excitation qui agit sur le neurone sensible est probablement une onde électrique, l'onde d'oscillation négative qui se produit dans le muscle au moment où l'excitation lui parvient. Il est en effet démontré que cette onde d'oscillation négative peut agir sur le nerf (Biedermann, Kühne et plus anciennement Matteuci).

La question se réduit donc à savoir s'il existe quelque disposition spéciale pouvant empêcher la transmission de l'onde électrique négative au fuseau musculaire.

Or, il n'existe rien de semblable. Dans le fuseau musculaire notamment, dont M. Kerschner a fait une étude particulièrement détaillée, les dispositions réciproques des fibres de Weissmann et des fibres nerveuses sensibles rendent au contraire l'action de la fibre musculaire sur la fibre nerveuse extrêmement probable.

La deuxième condition nécessaire pour admettre l'existence d'un « sentiment de l'innervation » d'origine périphérique est, comme nous l'avons vu, l'existence de voies permettant aux impressions de la périphérie de gagner les centres cérébraux.

On pourrait déjà conclure qu'il existe une relation entre les terminaisons sensibles musculaires et les centres nerveux supérieurs de ce fait que les fuseaux musculaires sont d'autant plus nombreux que l'animal occupe un rang plus élevé dans l'échelle zoologique et que par conséquent son cerveau est plus développé.

Chez l'homme on les trouve en très grand nombre dans les muscles de la main, ce qui porte à croire qu'ils exercent une fonction dans le sens du toucher.

Mais d'autres raisons militent encore en faveur de cette opinion. Il existe en effet une sorte de parallélisme entre le développement des fuseaux musculaires et celui de certaines voies centrales de la sensibilité. Les fibres de Weissmann et leurs nerfs se développent de très bonne heure chez le fœtus : le fait a été démontré par l'auteur lui-même ainsi que par Weiss et Dutil. Or, vers la même époque on voit se développer certains faisceaux nerveux qui se terminent dans l'écorce et qui jouent un rôle dans la transmission des impressions musculaires.

Nous sommes donc en droit d'admettre l'existence d'un sentiment de l'innervation dont le point de départ est situé dans les terminaisons nerveuses sensibles du muscle et qui peuvent être transmises à l'écorce.

M. Kerschner compare ensuite sa théorie à celles de ses prédécesseurs et examine si elle répond à toutes les exigences qu'on est en droit de formuler. Et d'abord, permet-elle d'expliquer comment le sentiment de l'innervation peut précéder les impressions kinesthétiques?

L'appareil constitué par le fuseau musculaire et le nerf dont il dépend peut se comparer à un rhéoscope physiologique « dont le nerf est représenté par le nerf sensible du fuseau et repose sur une fibre musculaire riche en sarcoplasma représentant le muscle primaire ».

Dans ce rhéoscope physiologique naturel comme dans celui des laboratoires, l'onde d'excitation précède l'onde de contraction et agit

sur le nerf avant que la contraction ne soit produite. Ainsi s'explique que le « sentiment de l'innervation » puisse précéder la sensation provoquée par la contraction musculaire, à la condition toutefois qu'il puisse conserver l'avance ainsi acquise.

Nous avons à considérer à ce point de vue deux facteurs : la longueur des voies à parcourir et leur résistance. La longueur des voies paraît notablement abrégée, de ce fait qu'un grand nombre des fuseaux musculaires sont placés au voisinage de l'entrée du nerf dans le muscle, et que les fibres de Weissmann, intercalées entre la plaque motrice et le fuseau musculaire présentent une étendue minime.

Quant à la résistance de ces mêmes voies, elle est certainement peu considérable, étant donné le diamètre relativement énorme des fibres nerveuses propres aux fuseaux musculaires.

Enfin la nature de l'excitation, grâce à la rapidité avec laquelle se propage l'onde électrique, contribue encore à assurer à la sensation d'innervation l'avance qu'elle avait acquise sur la sensation de contraction.

Donc nous pouvons admettre que, grâce à des voies plus courtes et plus faciles et grâce à la nature spéciale de l'excitation dont il est la conséquence, le sentiment de l'innervation conserve l'avance acquise par lui dès son origine. Les choses sont un peu plus compliquées si, au lieu de considérer le sentiment de l'innervation se produisant isolément, nous le considérons associé « en quelque sorte comme signe local » à d'autres impressions.

L'excitation de tout neurone sensible périphérique se transmet par une collatérale à une cellule motrice et entraîne dans celle-ci une réaction qui, transmise à son tour au muscle, et en particulier au fuseau musculaire, donne lieu à « une sensation secondaire ». Que devient cette sensation secondaire? Peut-elle prendre sur la sensation primaire périphérique qui lui a donné naissance par voie réflexe une avance telle que les deux sensations arrivent en même temps à l'écorce et se fusionnent dans un même état de conscience?

La chose n'est pas impossible et la voie directe constituée d'après Flechzig par une partie du ruban du Reil a peut-être pour but de permettre au sentiment de l'innervation de gagner du temps sur la sensation périphérique primaire qui suivrait une voie interrompue par des relais.

Ce problème se rattache à une question plus générale. Toutes les sensations ne se propagent pas en effet avec une égale rapidité. Exner a montré que « si un objet extérieur agit en même temps sur la vue et sur l'ouïe, l'impression auditive sera perçue plus vite que l'impression visuelle ».

Le sentiment de l'innervation peut-il dans certaines conditions se propager plus rapidement que les autres sensations?

Des faits tendant à le prouver ont été constatés par Exner dans ses expériences sur la vision et les impressions associées provenant des

muscles de l'œil. Le sens du tact nous fournit un autre exemple. L'intensité d'une impression tactile est beaucoup plus lentement perçue que sa localisation. Or, ce dernier phénomène est, comme nous le verrons bientôt, fonction du sentiment de l'innervation.

Tous ces faits montrent bien que, au point de vue du temps, la théorie du sentiment de l'innervation ainsi comprise répond tout aussi bien que les théories centrales à tous les *desiderata* qu'on est en droit de formuler.

Les phénomènes dans l'explication desquels on a fait intervenir le sentiment de l'innervation sont multiples.

Il entre dans l'explication du « sentiment de l'impulsion » (Müller, Helmholtz) des différentes sensations dues au sens musculaire, p. e. dans la sensation du mouvement actif (Gowers) de la représentation du mouvement (Meynert), de l'incitation motrice (Harless, H. Munck) de la localisation, etc.

M. Kerschner montre comment sa théorie peut servir à l'explication de ces différents phénomènes. La localisation des sensations cutanées, par exemple, « consiste essentiellement en la fusion d'une sensation secondaire avec une sensation primaire ».

« Le processus d'où résulte ce phénomène complexe serait un réflexe rudimentaire dans lequel l'excitation mécanique serait annihilée et l'effet sensible se manifesterait seul. » Cette manière de voir ne contredit en rien les théories modernes de Lotze, de Wundt. Bien plus, elle leur donne une base plus solide, en faisant cesser, par exemple, la contradiction apparente qui existe dans le système de Lotze, quand cet auteur, après avoir nié l'existence des sensations centrales d'innervation, affirme que « les signes locaux consistent dans le réveil (Erweckung) de tendances motrices ».

Elle est également d'accord avec la théorie de Hering sur le sens de l'espace.

Elle ne contredit en rien non plus les faits nouveaux apportés par Bethe, Munk, Wernicke et d'autres auteurs.

Si l'on admet, et il n'y a aucune raison pour repousser cette hypothèse, que le neurone sensible musculaire périphérique se comporte comme tout neurone périphérique, c'est-à-dire qu'il émet dans la moelle des collatérales et que celles-ci se mettent en rapport avec les cellules motrices, on peut expliquer plusieurs phénomènes physiologiques importants.

Telle est la contraction tétanique, dans laquelle une seule excitation périphérique suffit à produire un état de contraction prolongé. La cellule motrice est alors maintenue en action par les sensations musculaires que lui apportent les collatérales du neurone sensible musculaire périphérique.

On peut expliquer d'une façon analogue l'innervation antagoniste, le tétanos vital, etc.

L'action des collatérales se manifeste aussi probablement dans ce

que Duchenne a appelé « la conscience musculaire » et Pflüger « l'âme médullaire », dans la « préformation du mécanisme des mouvements ». (Schröder van der Kolk, etc.)

La théorie de M. Kerschner permet encore d'expliquer le « sentiment de l'impulsion » qui d'après la définition de J. Müller nous permet de nous représenter et de prévoir la mesure de l'action cérébrale nécessaire pour produire un certain degré de mouvement. Elle permet également de comprendre « l'union nécessaire qui existe entre les sphères sensibles et motrices ».

On conçoit en effet que, étant donné le rôle important des sensations musculaires, une contraction ne puisse avoir lieu quand celles-ci ne parviennent pas aux centres nerveux.

En résumé le sentiment de l'innervation tel qu'il est compris par M. Kerschner permet tout aussi bien que les théories antérieures d'expliquer les différents phénomènes où nous sommes habitués à le faire intervenir.

C'est bien là une théorie nouvelle du sentiment de l'innervation, théorie claire, ingénieuse, reposant sur la base la plus solide de la biologie, à savoir sur l'anatomie.

Dans ces dernières années M. Roux nous a donné trois monographies. Dans chacune, il étudie un territoire bien délimité de la sensibilité. Il l'étudie en physiologiste, c'est-à-dire qu'il s'attache à donner des phénomènes une explication exclusivement mécanique.

Dans son premier travail, il traite de la douleur « non de la douleur entité métaphysique, mais de la sensation douloureuse, phénomène accessible à l'observation et à l'expérimentation ».

Un premier chapitre est consacré aux voies conductrices douloureuses. Après avoir résumé et rapidement discuté les opinions des physiologistes modernes sur cette question et rappelé notamment les expériences de Nichols et de Frey qui conduisirent ces savants à admettre l'existence de « points de douleur », à côté des points de contact, des points de chaleur et des points de froid, l'auteur conclut que si, dans la moelle, les sensations tactiles et douloureuses passent certainement par des voies différentes, rien ne prouve qu'il en soit de même à la périphérie.

Ceci posé, M. Roux aborde d'emblée le point capital de la question : quelle est la nature de la douleur? Est-elle tout simplement une sensation quelconque d'une intensité anormale, ou constitue-t-elle au contraire une sensation spéciale?

Pour Wundt et pour Richet surtout, « toute sensation peut devenir douloureuse en augmentant d'intensité ». On peut soulever contre cette théorie bien des objections. Quand la douleur succède à une sensation tactile, la transition n'est pas progressive, « l'arrivée de la douleur à la conscience est brusque ». La douleur peut être abolie sur un territoire cutané alors que les sensations tactiles sont conservées

(syringomyélie, anesthésie par la cocaïne, etc.). Enfin la sensation douloureuse est toujours qualitativement identique à elle-même, qu'elle succède au chaud, au froid ou au contact.

Examinons si nous ne pouvons pas assigner à la douleur une autre origine.

« Nos sensations, nous dit M. Roux, peuvent être divisées en deux groupes : 1° sensations externes; 2° sensations internes ou cénesthésiques ».

Les premières (visuelles, auditives, tactiles, etc.) nous renseignent sur le monde extérieur mais ne nous sont d'aucune utilité pour savoir ce qui se passe en nous-même. Elles peuvent être *désagréables*. Elles ne sauraient être *douloureuses*. Supposons par exemple une mauvaise odeur. Elle peut devenir de plus en plus nauséabonde, horrible même. Dira-t-on jamais qu'elle est douloureuse? Évidemment non. Donc la conclusion suivante paraît s'imposer. « Les sensations externes peuvent susciter dans la conscience des émotions pénibles et désagréables, mais celles-ci n'ont pas les caractères qu'on est convenu d'attribuer à la douleur ».

Le rôle des sensations du deuxième groupe, internes ou cénesthésiques, est de nous renseigner sur l'état de notre organisme. Opposées aux sensations du premier groupe, elles nous permettent de distinguer notre propre corps du monde extérieur. A l'état normal elles ne sont perçues que comme total et non comme sensations localisées. Mais qu'une modification pathologique survienne sur un point quelconque de l'organisme. Le premier résultat sera un réflexe de défense inconscient, parce qu'il est parfaitement adapté. Si tout rentre aussitôt dans l'ordre, la conscience pourra ignorer toujours la modification survenue dans l'organisme. Si au contraire le réflexe est impuissant à lutter contre la cause perturbatrice, « l'impression s'élèvera vers les centres supérieurs pour provoquer un réflexe de défense plus compliqué, non automatique et par conséquent conscient » c'est-à-dire un phénomène intellectuel complexe dont l'une des faces est précisément la douleur.

Si nous nous demandons « pourquoi ce phénomène de conscience a revêtu le caractère pénible spécial à la douleur », nous trouvons la réponse à notre question dans cette grande loi, que « toute sensation est agréable lorsque son excitant est favorable à la conservation de l'individu, et qu'elle est désagréable dans le cas contraire ».

La douleur n'est donc en définitive, ainsi que l'a bien montré M. Ribot, que le « symptôme » d'un état fâcheux de l'organisme.

Dans son deuxième mémoire, M. Roux étudie la faim.

Comme toute sensation, la faim n'est pour lui qu'un réflexe ou plutôt une série de réflexes échelonnés le long de l'axe cérébro-spinal et dont le plus élevé, le réflexe cortical, est accompagné de conscience. Il y a donc lieu d'étudier : 1° le point de départ commun de ces

réflexes, c'est-à-dire le point d'origine de la faim ; 2° les réflexes d'ordre inférieur (ganglionnaires, médullaires, bulbaires), dont l'ensemble constitue les manifestations inconscientes de ce phénomène; 3° le réflexe cortical au cours duquel apparaît la conscience.

L'origine de la sensation de faim est le sujet d'un des plus intéressants chapitres du travail. L'auteur commence par rappeler les travaux de ses devanciers, notamment ceux de Schiff qui ruinèrent, d'une façon définitive, les anciennes théories stomacales de la faim. L'observation et l'expérimentation nous montrent, en effet, que la faim peut exister malgré la réplétion de l'estomac ou après l'anesthésie de cet organe (section des nerfs de l'estomac). Mais si M. Roux est parfaitement d'accord avec Schiff pour rejeter la théorie stomacale de la faim, il refuse de voir dans cette sensation, comme le veut le célèbre physiologiste, le résultat d'une action du sang appauvri en matière nutritive sur les centres nerveux. Pour lui, « les centres nerveux ne fonctionnent jamais spontanément », à l'état normal du moins. Étant donné que, ni l'estomac ni les centres nerveux ne peuvent être le point de départ de la sensation de faim, il ne nous reste plus qu'à le chercher à la périphérie. C'est là, en effet, que nous le trouvons. « La sensation de faim prend naissance dans les innombrables cellules de notre corps. C'est le cri de notre organisme réclamant des matériaux nutritifs. » L'estomac est simplement le siège d'une sensation spéciale qui, le plus souvent, accompagne la faim et peut même la devancer.

Cette sensation spéciale « éveille en notre esprit l'idée de manger, le souvenir de mets agréables, la perspective d'un repas savoureux ». C'est là ce que nous appelons l'*appétit*. La faim et l'appétit sont donc deux manifestations essentiellement distinctes l'une de l'autre : l'une est « un désir suggéré par un ensemble de souvenirs qui sont eux-mêmes éveillés par une sensation stomacale spéciale » ; l'autre est une sensation résultant d'un besoin général de l'organisme appauvri en matériaux nutritifs.

L'impression née d'un point de la périphérie où la nutrition est insuffisante, est transmise par les nerfs périphériques à la moelle et donne lieu à un réflexe. Si l'inanition est localisée à un territoire bien délimité, la vaso-dilatation intervient sur ce même territoire et remet les choses en état. Il s'agit d'une faim locale. Peut-être se produit-il des phénomènes de cet ordre dans les innombrables troubles trophiques, dits réflexes, que l'on observe en médecine. Il s'agirait alors d'un trouble apporté dans le fonctionnement du réflexe occasionné par la « faim locale », les usures n'étant pas suffisamment compensées, ou dans quelques cas rares, l'apport nutritif dépassant l'usure (lipomatoses localisées).

Mais la faim n'est pas un phénomène local. C'est un phénomène général. Le sang pauvre en éléments nutritifs ne nourrit plus les tissus d'une manière suffisante. Ceux-ci souffrent et irritent les extré-

mités nerveuses. Ces impressions, parties de tout l'organisme, s'élèvent vers les centres et provoquent un réflexe dont le résultat est d'utiliser nos réserves alimentaires, graisse et sucre, et de rendre au sang dans une certaine mesure et pour un certain temps sa composition normale. Tous ces phénomènes se passent d'une manière absolument inconsciente. L'auteur va nous dire pourquoi.

La conscience n'apparaît que dans le réflexe le plus élevé de la série, celui que M. Roux appelle « le réflexe nutritif cortical ». Tandis que les réflexes précédents ne pouvaient s'étudier que par l'observation externe, celui-ci devient accessible à « l'observation interne subjective ». C'est en effet une loi constante que, plus un réflexe s'accomplit d'une façon parfaite, autrement dit, plus il est adapté, moins il est conscient. En d'autres termes, les réflexes inconscients sont des réflexes parfaitement adaptés, fonctionnant d'une manière automatique. Les actes conscients, au contraire, « sont des réflexes en voie de perfectionnement, d'adaptation ». Le réflexe nutritif cortical appartient à cette dernière catégorie. « Il n'est pas complètement adapté à son but; il est extrêmement variable suivant les circonstances extérieures et les impressions concomitantes. » L'adaptation incomplète d'un réflexe, telle est sinon la seule, au moins l'une des conditions les plus importantes de l'apparition de la conscience.

Quels sont « les phénomènes de conscience suscités par la sensation de la faim »? Ce sont : 1° une sensation spécifique, impossible à définir, mais pénible, celle que chacun éprouve quand il a faim; 2° un certain nombre de souvenirs et d'associations d'idées se rattachant tous à l'acte de manger. La sensation de faim est éminemment exclusive. « Toute notre cérébration est orientée vers un seul but », celui de manger. Toutes les autres manifestations psychologiques au contraire s'affaiblissent peu à peu et peuvent même s'effacer complètement. La faim les inhibe.

Voyons maintenant quelles sont les manifestations périphériques auxquelles donne lieu la faim. En d'autres termes étudions les manifestations centrifuges du réflexe. Nous avons en premier lieu des manifestations vaso-motrices et sécrétoires : modifications de la tension sanguine, du pouls, de la sécrétion salivaire, rénale, etc.

Tous ces phénomènes ont été mal étudiés, au moins chez l'homme. Il en est de même de la nutrition générale, de la température.

Une des plus grosses difficultés qui se présentent, c'est l'impossibilité où nous sommes de faire la part de ce qui revient à la *faim* et de ce qui revient à l'*inanition*. Nous pouvons essayer de vaincre cette difficulté par une voie détournée.

Dans le phénomène connu en pathologie sous le nom d'anorexie hystérique on peut observer les effets de l'inanition, indépendamment de la faim qui est absente. Le fait principal, dans ces cas pathologiques, c'est l'action d'épargne évidente qui se traduit dans le poids, dans la composition des urines, dans la respiration, dans la température et

dans l'état psychique des malades. Le parallèle entre les individus normaux en inanition et les individus atteints d'anorexie hystérique nous apprend : 1° que l'action d'épargne paraît beaucoup plus considérable chez les hystériques que chez les individus normaux en inanition ; 2° que chez les hystériques, cette action d'épargne paraît porter surtout sur les albuminoïdes, permettant ainsi à l'organisme de conserver sa constitution et de consommer toutes ses réserves nutritives avant de mourir; 3° que chez les individus normaux et les animaux en inanition, l'action d'épargne paraît porter moins sur les albuminoïdes que sur les réserves graisseuses et hydrocarbonées. Il en résulte que la constitution des éléments anatomiques s'altère rapidement et que l'individu meurt avant d'avoir épuisé sa provision d'énergie.

Pourquoi cette différence? Parce que l'individu normal et l'hystérique se conduisent vis-à-vis de l'inanition de deux façons absolument opposées. L'individu normal conserve un certain degré d'activité employée à lutter contre le danger dont il est menacé, c'est-à-dire à chercher des aliments. Il résiste d'une façon active. L'hystérique au contraire résiste d'une façon passive. Il réduit ses dépenses au minimum en supprimant toute espèce d'activité. Le premier par conséquent épuisera plus rapidement ses réserves nutritives. Mais peut-être grâce à la lutte qu'il soutient arrivera-t-il à se sortir d'affaire, c'est-à-dire à trouver des aliments. Le second au contraire économise ses réserves, mais là se borne sa défense, de sorte que chez lui l'inanition marchera plus lentement que chez le premier, mais aussi plus sûrement, puisque de lui-même il renonce à la lutte.

Les éléments qui se détruisent le plus rapidement dans l'inanition sont les albumines, et chez l'individu normal, c'est la destruction des albumines qui amène la mort, de sorte qu'il meurt non d'inanition totale mais d'inanition albuminoïde. L'hystérique au contraire utilise égalemement tous ses éléments, les graisses comme les albumines. Cela nous explique pourquoi l'hystérique peut perdre 50 p. 100 de son poids sans mourir, tandis que l'individu normal ou l'animal meurent quand ils ont perdu 40 p. 100 de leur poids seulement.

Cette théorie s'accorde parfaitement avec celle de Belmondo, pour qui « le cerveau exerce une action trophique sur les échanges de l'organisme et en particulier paraît accélérer la décomposition de la molécule d'albumine ». Pour Bernheim également l'homme sain soumis à un jeûne prolongé meurt de faim, et non d'*inanition*.

C'est par le même mécanisme que peuvent s'expliquer les jeûnes célèbres. « Succi ne meurt pas de faim, parce qu'il n'a pas faim, et ne subit que les effets de l'inanition, qui, à elle seule, ne tue pas en trente jours. » (Bernheim).

La sensation de la faim étant celle qui se manifeste la première, avec la sensation de douleur, chez l'enfant, c'est dans les fibres nerveuses les plus anciennement aptes à fonctionner, c'est-à-dire les plus anciennement recouvertes de myéline que nous devons rechercher les

conducteurs de la sensation périphérique qui donne lieu à la faim. Elles appartiennent donc au premier système de Flechzig. Or, nous voyons que les fibres de ce système aboutissent pour la plus grande partie à l'écorce de la région rolandique. C'est donc au niveau de cette région que se trouve la zone de projection de la faim.

Un chapitre est consacré à la pathologie de la faim, boulimie et anorexie. L'auteur y discute en détail l'intéressante théorie de Sollier sur l'anorexie hystérique. Pour ce dernier auteur en effet la faim est une sensation d'origine stomacale et l'anorexie hystérique est une conséquence de l'anesthésie de la muqueuse stomacale. Sans contester les faits sur lesquels s'appuie Sollier, l'auteur fait remarquer que l'anesthésie de l'estomac peut causer l'anorexie sans que pour cela la sensibilité de la muqueuse stomacale puisse être considérée comme la seule cause de la faim. Il se passerait alors chez les malades une sorte de raisonnement inconscient : ils ne sentent plus leur estomac donc ils n'en ont plus, donc il est inutile de manger. Ces malades refusent de manger par suite d'une logique inconsciente.

Comment calmer la faim? En ingérant des aliments bien entendu. Mais ce moyen n'est pas le seul. Des substances inutiles introduites dans l'estomac (de l'argile par exemple) suppriment parfaitement la faim. C'est que « la sensation de plénitude stomacale fait cesser la sensation de faim par un phénomène d'inhibition...

« De ce phénomène d'inhibition, nous voyons clairement la raison d'être. Sans lui la faim nous conduirait fatalement à des abus de nourriture et à des désordres graves : nous mangerions jusqu'au moment où l'appauvrissement du milieu nutritif aurait disparu, c'est-à-dire beaucoup trop longtemps et beaucoup trop. »

Nous connaissons depuis longtemps certaines substances, qui, bien que ne constituant pas de véritables aliments, n'en ont pas moins le pouvoir de calmer la faim. Ces substances (café, thé, kola, coca) ont reçu le nom d'aliments d'épargne (Schultz). Ce nom est absolument impropre. Loin d'épargner, comme on pourrait le croire, nos réserves nutritives, ces substances en activent la combustion et c'est par ce procédé qu'elles peuvent retarder l'apparition de la faim. Nous n'éprouvons pas le besoin de prendre des aliments, parce que nous dépensons nos propres réserves.

L'instinct sexuel, qui fait l'objet du troisième travail de M. Roux, est, d'après cet auteur, comparable à la faim à plusieurs points de vue.

Comme pour la faim la première question que nous devons nous poser est celle-ci. Où le besoin sexuel prend-il son origine? A la périphérie sans aucun doute, car nous ne saurions admettre pour les centres nerveux un fonctionnement automatique et indépendant des excitations périphériques. Mais en quel point de la périphérie? La plupart des auteurs indiquent les organes génitaux. De ce nombre sont Krafft-Ebing, Beaunis, Tarchanof, Spallanzani. « Formulées en termes

physiologiques précis, ces différentes théories peuvent se résumer de la façon suivante : lorsque les organes génitaux ont acquis leur plein développement, sont aptes à fonctionner pour la reproduction de l'espèce, ils deviennent le point de départ d'une impression nerveuse centripète. Celle-ci s'élève vers les centres, fait éclore dans la conscience le besoin sexuel, est le *primum movens* de tous les actes se rattachant à la vie génitale. » Mais « si l'instinct sexuel n'a pour base qu'un besoin de fonctionnement des organes génitaux, il ne doit jamais apparaître lorsque ceux-ci ne sont jamais aptes à fonctionner (castration avant la puberté); il doit disparaître lorsque les organes génitaux sont supprimés organiquement ou fonctionnellement (castration, ménopause, maladies, etc.). Enfin le besoin sexuel doit disparaître entièrement lorsqu'il est organiquement satisfait par le coït. »

L'auteur examine successivement chacun de ces points en s'appuyant sur des faits empruntés à l'expérimentation, à la clinique, à l'histoire même, et montre que le développement complet, l'aptitude fonctionnelle des glandes génitales ne sauraient suffire à expliquer l'apparition du besoin sexuel. Il y a là « autre chose qu'un organe qui demande à fonctionner, que des vésicules séminales qui demandent à être vidées ». Le besoin sexuel est un besoin de tout l'organisme. M. Roux le compare très ingénieusement à la faim. De même qu'il y a lieu, nous dit-il, de distinguer l'appétit, qui est éveillé par une sensation stomacale spéciale, de la faim qui est un besoin général, « le cri de notre organisme réclamant des matériaux nutritifs », de même il y a lieu de ne pas confondre le besoin génital, ce besoin vague, sans localisation précise, avec le désir de la satisfaction génitale qui, lui, a son siège bien déterminé dans les organes génitaux comme l'appétit a le sien dans l'estomac. En un mot, « le besoin génital, la faim sexuelle est une sensation spécifique qui, à ce titre, ne peut être décrite, ne peut être définie. Comme la faim véritable, elle a son origine dans tout notre organisme. L'appetit sexuel n'est pas autre chose que le désir de la satisfaction génitale; c'est simplement un organe qui demande à fonctionner; son origine est dans les sensations parties des organes génitaux. »

Maupas a montré que chez certains infusoires la tendance à l'accouplement se montre quelque temps avant que la colonie soit menacée d'extinction sénile. Les choses se passent d'une façon très analogue chez les êtres pluri-cellulaires. Toutes les cellules éprouvent à la fois le besoin de se perpétuer en donnant naissance à un être nouveau. Seulement, au lieu de participer toutes à cette régénération, elles choisissent un certain nombre d'entre elles spécialement adaptées à ce but : le spermatozoïde chez le mâle, et l'ovule chez la femelle.

Ce besoin a vraisemblablement pour base un changement physico-chimique survenu dans les éléments cellulaires. Nous ignorons exactement lequel. Les expériences de Maupas semblent indiquer cependant qu'il s'agit d'une diminution dans les propriétés assimilatrices de

la cellule, de sorte que le besoin sexuel ne serait en définitive « qu'une des faces, une modalité du besoin nutritif ».

M. Roux passe rapidement sur le rôle des sécrétions internes. Celui-ci ne lui paraît pas suffisamment démontré, qu'il s'agisse comme le voulait Brown-Sequard d'un produit versé par les glandes génitales dans tout l'organisme, ou au contraire, suivant la théorie de Keiffer, d'un produit sécrété par l'organisme et éliminé par les glandes génitales.

Le trajet suivi par l'excitation périphérique que nous trouvons à la base du besoin génital est vraisemblablement le même que celui des sensations relevant de la sensibilité générale. Comme ces dernières, elle doit aboutir aux circonvolutions circum-rolandiques. Là, elle se transforme en impression consciente, engendrant d'abord, ainsi que l'a montré M. Ribot, un état affectif particulier, puis secondairement un état représentatif correspondant.

Alors seulement interviennent les sensations parties des organes génitaux en venant s'associer aux sensations provoquées par le besoin sexuel. Ce point est très important. Grâce à cette association, l'instinct sexuel prendra sa direction normale qui est l'accomplissement de l'acte sexuel. Le besoin sexuel ne doit donc pas faire son apparition avant que les glandes génitales aient atteint leur maturité. « Voilà pourquoi dans toutes les observations de psychopathies sexuelles nous trouvons un besoin sexuel extrêmement précoce. Celui-ci apparaissant bien avant les organes génitaux, les associations normales ne peuvent se produire, il se fait des associations anormales. »

Cependant, même à l'état normal, les sensations génitales ne sont pas les seules qui s'associent au besoin sexuel. Celui-ci a également des affinités étroites pour les sensations olfactives : rôle des parfums comme excitants sexuels, observation de Féré dans laquelle un jeune homme éternuait chaque fois qu'il avait une pensée érotique. Enfin il s'associe encore à toutes les autres sensations : vue, ouïe, toucher et probablement même aux sensations du goût.

Le besoin sexuel ainsi devenu conscient et ayant éveillé diverses associations d'idées se traduit au dehors par deux ordres de phénomènes : le choix et l'acte sexuel. L'auteur n'étudie pas ce dernier, qui est du ressort de la physiologie proprement dite. Le choix intéresse au contraire le psychologue. Aussi M. Roux insiste-t-il longuement sur ce point. Prenant le choix tout d'abord chez les êtres inférieurs, et le poursuivant jusque chez l'homme, il le montre résultant d'affinités spéciales soumises à des lois, excluant toute espèce de liberté. « Chez l'homme, comme chez les Infusoires, le choix dans la vie sexuelle est absolument fonction de la conformation physico-chimique des individus en présence. »

« Mais qu'est-ce qui produit chez l'homme une conformation physico-chimique telle que chez lui le besoin sexuel soit excité par telle impression plutôt que par telle autre? Ici encore nous devons faire intervenir les lois de l'évolution. »

Le choix est en effet uniquement déterminé par l'intérêt de l'espèce. Les affinités n'ont d'autre but que d'unir deux êtres susceptibles de donner ensemble le produit le plus utile au perfectionnement de l'Espèce. De telle sorte qu'un individu d'un sexe donné recherchera non le type parfait du sexe opposé, mais celui dont les qualités s'harmoniseront le mieux avec les siennes et pourront le plus efficacement atténuer ou effacer ses propres défauts.

Cette théorie se rapproche beaucoup, ainsi que le fait remarquer l'auteur lui-même, de la théorie évolutive de Schopenhauer. Elle s'en distingue en ce qu'elle rejette complètement la doctrine des causes finales. Ce n'est que par métaphore que M. Roux parle « du but de l'Espèce ». En réalité l'Espèce n'a pas de but. Certaines qualités, certaines tendances se développent et se fixent non parce que l'Espèce le veut ainsi, mais parce que les individus qui les présentent sont dans les meilleures conditions pour vivre et se perpétuer.

Cette manière de voir est encore avec quelques légères variantes celle de Hartmann et de Delbœuf.

En résumé, nous voyons que là comme partout l'individu est sacrifié à l'Espèce. « L'attrait physique, dit excellemment Hugues le Roux, est un piège que l'Espèce tend à l'individu avec la volonté de le conduire à ses fins sans qu'il s'en doute. »

Il n'est pas jusqu'à la chasteté qui, dans une certaine mesure, ne puisse s'expliquer par cette grande loi. Le chaste sert l'intérêt de l'Espèce par son travail intellectuel. Il est « capable d'efforts extraordinaires », qui ne sauraient se rencontrer chez l'individu à vie sexuelle intense ou même simplement normale.

C'est également l'intérêt de l'Espèce qui nous explique le suicide par amour et le sacrifice volontaire de l'homme à la femme, la conservation de cette dernière important surtout à l'Espèce.

Étudions maintenant quels sont les phénomènes intellectuels, d'ordre plus élevé, qui s'associent à l'amour. Spencer a indiqué en premier lieu l'*affection*. L'auteur ne partage pas cette opinion et pour lui l'affection est absolument indépendante de l'amour.

Il est au contraire parfaitement d'accord avec le philosophe anglais en ce qui concerne l'*admiration*. Ce sentiment est très fréquent dans l'amour, qu'il porte sur les qualités physiques ou sur les qualités morales et intellectuelles. Nous avons encore comme sentiments associés à l'amour : l'estime de soi, l'amour de l'approbation, le plaisir de la conquête et enfin la *pudeur*. L'auteur insiste longuement sur ce dernier. La pudeur, selon lui, se présente sous deux formes, la pudeur du vêtement et la pudeur des actes. La première, « en dissimulant les charmes corporels, permet aux qualités supérieures, intellectuelles ou morales d'exercer leur séduction : elle favorise donc la sélection intellectuelle aux dépens de la sélection physique ». Le vêtement fait encore naître un sentiment nouveau : la curiosité. Il contribue enfin à exalter en nous « le désir de la conquête ».

La pudeur des actes paraît avoir une autre origine. En diminuant l'excitation, elle refrénerait l'instinct de reproduction et permettrait ainsi de parvenir plus facilement à un développement intellectuel avancé.

L'amour, né du besoin sexuel, associé à une foule d'autres sensations et en tout premier lieu aux sensations sexuelles, ayant fait choix d'un objet, tend à se fixer de plus en plus, à se systématiser sur cet objet. De cette systématisation résulte la « fidélité ». L'infidèle est celui chez lequel la systématisation n'était pas suffisamment étroite dès l'origine, ou chez lequel « le système » s'est peu à peu désagrégé.

Le mémoire se termine par un schéma au moyen duquel l'auteur montre que, conformément à son principe, il a étudié l'instinct sexuel comme tout phénomène psychologique doit être étudié, c'est-à-dire comme un phénomène de conscience venant compliquer un réflexe. Nous avons vu que ce réflexe avait, en effet, son point de départ périphérique, son centre de réflexion et ses voies d'extériorisation.

Non moins intéressantes que l'instinct sexuel lui-même sont les anomalies qu'il peut présenter. L'une des plus curieuses, l'inversion sexuelle, la « bisexualité psychique », fait l'objet du mémoire que nous allons analyser.

Après avoir rappelé les travaux récents d'Havelock Ellis, de Laurent et insisté tout particulièrement sur les articles de Meige publiés dans la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière* (deux cas d'hermaphrodisme ancien, 1895, n° 1), M. Kurella décrit l'évolution des caractères sexuels qui, pour lui, se divisent en primaires, secondaires et tertiaires.

Le caractère *primaire* est constitué par l'existence de la glande génitale, testicule ou ovaire. Au début du développement les deux coexistent; mais bientôt l'un s'atrophie, l'autre persiste seul et donne à l'individu un sexe déterminé. Le sens de l'évolution sexuelle est dès maintenant fixé et nous voyons apparaître presque aussitôt les caractères *secondaires* constitués, au sens strict du mot, par les organes génitaux externes. Enfin plus tard, au moment de la puberté, les caractères *tertiaires* se développent. Voici, d'après M. Kurella, par quel mécanisme.

Tout individu est en principe un hermaphrodite latent. Les caractères propres à un sexe ne peuvent se montrer que si les caractères propres à l'autre sexe s'effacent. Le germe du testicule ne se développe que si celui de l'ovaire s'atrophie et réciproquement. Mais le germe des caractères secondaires et tertiaires demeure toujours latent et le rôle de la glande génitale, à qui incombe de diriger l'évolution sexuelle, consiste non pas à développer les caractères secondaires et tertiaires du sexe homologue, mais à empêcher le développement de ceux du sexe opposé.

Chez l'homme, au moment de la puberté par exemple, un principe

actif, de nature inconnue, part du testicule et amène l'atrophie des organes féminins existant sous forme rudimentaire. Cette atrophie s'accompagne souvent de certains phénomènes inflammatoires au niveau des seins notamment (mastite de la puberté). Il ne faut donc pas considérer le développement des mamelles chez la femme comme produit par une excitation venue des ovaires, mais au contraire comme un phénomène, pour ainsi dire négatif, résultant de l'absence des testicules, qui permet à ce caractère tertiaire jusque-là latent de se développer librement.

Des phénomènes d'inhibition se manifestent aussi quoique moins intenses, chez la femme à la puberté. La présence des ovaires empêche les tendances masculines latentes de se manifester.

Enfin, au moment de la ménopause et de la période d'involution qui lui correspond chez l'homme, l'atrophie des glandes génitales permet aux caractères tertiaires, toujours latents, du sexe contraire de se manifester. C'est l'âge « où les femmes commencent à avoir de la barbe et à faire de la politique ».

Telle est l'évolution normale. Mais à tous les degrés, des anomalies peuvent surgir.

Tout au début les deux ordres de glandes, mâles et femelles, peuvent persister et donner lieu à un hermaphrodisme véritable.

Si, au moment de l'apparition des caractères secondaires, l'influence inhibitrice de la glande ne se fait pas sentir, les organes génitaux externes du sexe contraire se développeront et l'individu deviendra un pseudo-hermaphrodite.

Enfin, si à l'époque de la puberté le testicule ou l'ovaire n'est plus là pour diriger l'évolution sexuelle, les caractères tertiaires du sexe opposé se montreront librement et créeront chez l'homme l'infantilisme ou le féminisme et le masculisme chez la femme.

Les caractères sexuels psychiques appartiennent au groupe des caractères tertiaires. Les anomalies qu'ils présentent doivent donc être considérées, à l'égal des anomalies somatiques, comme résultant d'une insuffisance dans l'action inhibitrice exercée par la glande génitale.

Entre les hermaphrodites vrais ou faux et les invertis sexuels il n'y a qu'une différence de degré, et le mécanisme qui produit ces deux anomalies est absolument identique.

Que l'on se figure tous les individus d'un même sexe rangés sur une même ligne. Cette ligne commencera à l'individu dont le développement sexuel est complet pour se terminer à l'hermaphrodite. Entre ces deux extrêmes se rencontreront tous les intermédiaires, et c'est parmi ces intermédiaires que nous devrons chercher les invertis sexuels, comme les pseudo-hermaphrodites.

C'est encore parmi ces intermédiaires, au voisinage des invertis, que nous rencontrerons les prostituées. « La prostitution se présenterait en effet comme une inversion sexuelle complète de la femme. » Il

suffira pour comprendre le bien fondé de cette proposition, en apparence paradoxale, de se rappeler certains caractères propres aux prostituées : absence de pudeur féminine; indifférence plus ou moins marquée pour les rapports sexuels normaux. A noter aussi le parasitisme social de la prostituée, qui s'explique par ce fait que l'énergie sociale de l'être humain « prend, pour une grande part, sa source dans la vie sexuelle ».

Nous voyons, en résumé, que « les différences psychiques entre homme et femme dépendent directement des caractères sexuels » et qu'il n'y a pas lieu d'établir de séparation entre les individus porteurs d'anomalies sexuelles somatiques et les individus porteurs d'anomalies sexuelles psychiques. Hermaphrodites et invertis occupent des degrés différents d'une même échelle.

M. Kurella termine en exprimant ses inquiétudes au sujet des tendances présentées par le mouvement féministe actuel. Il résulte de ce mouvement une sorte d'aversion pour l'homme qui porte la femme à chercher la satisfaction de ses appétits sexuels avec des individus de son sexe, et qui constitue un vrai danger social. Ces craintes sont peut-être un peu exagérées. Les chefs du mouvement féministe comprendront vraisemblablement que, si dans beaucoup de circonstances, la femme peut suppléer l'homme, il en est cependant où la présence et la coopération de ce dernier sont nécessaires.

Le travail précédemment analysé de M. Oppenheimer nous a montré que, pour cet auteur, l'attention est un phénomène se rattachant étroitement à la sensibilité puisqu'il constitue un degré inférieur de l'émotion et ne s'en distingue que par l'intensité. L'attention et tous les phénomènes dans la production desquels elle intervient, tels que la *représentation*, sont ainsi dépendants de la sensibilité et par l'intermédiaire de celle-ci de nos fonctions organiques. Il serait donc intéressant d'étudier en détail les rapports de la représentation et des grandes fonctions vitales. M. Giessler a cherché à résoudre une partie du problème dans un travail où il étudie l'action de l'acte respiratoire sur la représentation.

La respiration exerce, nous dit-il, sur l'organisme une action indirecte par l'intermédiaire de la circulation; celle-ci est d'autre part étroitement liée à l'activité des fonctions cérébrales. Il paraît donc logique d'étudier l'influence exercée sur les fonctions respiratoires par l'activité psychique et réciproquement. L'auteur se propose de traiter une partie du problème en examinant les rapports existant entre le « mouvement représentatif » (Vorstellungsbewegung) et la fonction respiratoire.

Son travail peut être divisé en deux parties : la première est consacrée à l'étude de quelques points de psychologie et constitue une sorte d'introduction à la seconde, qui comprend l'exposé des résultats expérimentaux et leur interprétation.

Tout mouvement représentatif nécessite la mise en jeu de deux activités : 1° l'activité objectivante; 2° l'activité organisatrice. La première donne aux perceptions qui sont à la base du mouvement représentatif le degré d'objectivité voulu. La seconde cherche à établir un certain degré d'harmonie entre les propriétés perçues, qu'elles le soient directement par les sens ou qu'elles soient évoquées par l'esprit.

A l'état normal, « l'activité objectivante est dirigée par l'activité organisatrice, la première est subordonnée à la seconde ».

Quand elles atteignent leur maximum, ces deux activités sont désignées sous les noms d'*attention* et d'*aperception*.

On peut donc définir l'attention : l'effort vers la plus grande objectivation possible d'un mouvement représentatif, et l'aperception : l'organisation d'un mouvement représentatif résultant de l'association des différentes propriétés entre elles et de l'évocation du plus grand nombre possible de représentations voisines et semblables appartenant à un même groupe.

L'évolution d'une représentation se divise en deux périodes : l'une sensorielle, l'autre représentative.

L'aperception produit, concurremment avec l'attention, pendant la première période, une augmentation de *clarté*, pendant la seconde une augmentation de *netteté*, ces deux mots étant pris dans le sens que leur donnait Wundt : la clarté se rapporte à la représentation elle-même, la netteté a trait à ses rapports avec les autres représentations.

Si l'on désigne, toujours avec Wundt, sous le nom d'excitation-signal (signalreiz) l'excitation qui met en jeu l'attention, on voit que l'on peut distinguer, suivant l'unité ou la multiplicité de l'excitation, deux sortes d'attention : l'attention concentrée et l'attention divisée.

Nous avons affaire à la seconde, si pendant que notre conscience est occupée par un événement venu du monde extérieur ou emprunté à nos souvenirs (primäres Aufmerksamkeitssignal), une nouvelle excitation l'envahit (Sekundäres A. s.). Il va de soi que le mode de répartition de l'énergie psychique varie, suivant que l'on a affaire à l'attention concentrée ou à l'attention divisée.

Ces données une fois établies, M. Giessler aborde le sujet même de son étude, à savoir « l'influence de la respiration sur l'activité représentative », c'est-à-dire, d'après ce que nous venons de voir, « l'influence de la respiration sur l'attention et sur l'aperception ».

Dans une série d'expériences faites sur lui-même et contrôlées sur un certain nombre de sujets, Lehmann a établi la manière dont se comporte l'attention aux différentes phases de l'acte respiratoire. Dans toutes ses expériences l'objet sur lequel l'attention est fixée est unique et constitué par une excitation sensorielle, soit optique, soit acoustique, soit tactile. Comme excitation optique, Lehmann emploie un carré blanc placé sur fond noir et soumis à un éclairage constant; comme excitation acoustique, le sifflement produit par un brûleur Bunsen auquel le gaz arrive avec une pression constante; comme

excitation tactile enfin les vibrations produites par une machine d'induction dont l'interrupteur vibre avec une rapidité suffisante pour produire une sensation d'un caractère presque continu.

Deux appareils inscripteurs de Marey sont placés sur la même ligne verticale, le long du cylindre tournant d'un kymographion, situé lui-même dans une pièce suffisamment éloignée de celle où se fait l'expérience, pour que le bruit de l'instrument ne vienne pas distraire le sujet. Ces deux appareils inscripteurs sont reliés l'un à un pneumographe appliqué sur la poitrine du sujet, l'autre à une poire en caoutchouc que le sujet tient dans sa main et sur laquelle il exerce une pression plus ou moins forte, suivant le plus ou moins d'intensité que prend la perception. Il est facile de comprendre que le cylindre étant mis en marche les mouvements respiratoires et la marche de l'attention s'inscriront sous forme de deux lignes, qu'il suffira de comparer entre elles pour voir les rapports existant entre les deux phénomènes.

Par ce procédé Lehmann a pu établir que pendant une période respiratoire, l'attention présente deux maxima d'intensité : l'un pendant l'inspiration à une petite distance du point culminant de la courbe respiratoire; l'autre pendant l'expiration, plus éloigné que le premier du point culminant. Le sommet même de la courbe correspond à un *minimum*.

Les *maxima* sont situés au voisinage du sommet de la courbe, parce que, à ce moment, la pression sanguine est plus élevée et favorise le travail psychique. Au sommet lui-même correspond un minimum parce que l'innervation des muscles respiratoires absorbe alors la presque totalité de l'énergie nerveuse.

Après avoir ainsi résumé les travaux de Lehmann, M. Giessler expose ses propres travaux et les résultats auxquels il a été conduit. Au lieu d'employer comme Lehmann pour fixer l'attention uniquement des perceptions simples, il a utilisé des perceptions telles qu'on les rencontre dans la vie courante, c'est-à-dire tantôt simples, tantôt complexes. Il renonce à l'emploi d' « appareils psychométriques » et se contente de l'auto-observation pratiquée soit chez lui-même, soit chez d'autres sujets, qu'il a spécialement exercés dans ce but.

Nous devons reconnaître que ce n'est pas là un progrès, car les résultats fournis par l'auto-observation ne sont jamais comparables, comme précision, à ceux que nous donnent les appareils inscripteurs.

Voici les résultats obtenus par cette méthode :

1° Au seuil de l'attention, il se produit une inhibition de l'activité respiratoire;

2° L'attention concentrée est liée à une respiration profonde et lente; l'attention divisée au contraire à une respiration superficielle et accélérée;

3° L'inspiration produit de préférence une augmentation de clarté, l'expiration une augmentation de netteté de la représentation.

Tels sont les faits; voyons maintenant comment on peut les expli-

quer. L'acte de l'attention ayant comme conséquence, ainsi que Wundt l'a montré pour tout phénomène neuro-dynamique, un accroissement de l'afflux sanguin vers les centres cérébraux, il en résulte une augmentation de la pression sanguine qui pourrait devenir un danger et contre laquelle l'organisme doit lutter. Or, d'après François Franck, le spasme des vaisseaux pulmonaires constitue une condition favorable pour combattre cet excès de pression.

Donc l'arrêt de la respiration agit comme antagoniste de l'afflux sanguin qui se produit vers le cerveau au début de l'attention. « Les conséquences psychologiques de ces processus physiologiques (afflux sanguin, arrêt de la respiration) sont, suivant les circonstances, un degré plus ou moins marqué de trouble passager (Verwirrung) de la conscience, joint à un degré correspondant d'excitation affective... » L'acte de l'attention proprement dite commence seulement quand ce trouble momentané s'est dissipé.

Dans l'attention divisée, les phénomènes se produisent avec une intensité moindre.

Puis, sous l'influence de la volonté, l'inhibition cesse, la respiration se régularise et l'acte de l'attention proprement dite commence. Le début coïncide en général avec le début d'une inspiration. En effet, celle-ci est liée à une innervation énergique et consciente des muscles respiratoires, ce qui favorise l'acte de l'attention.

La physiologie nous apprend d'autre part :

1° Qu'au moment de l'inspiration, la contraction cardiaque chasse plus de sang dans les artères qu'au moment de l'expiration ;

2° Que la pression sanguine, dont le minimum coïncide avec le commencement de l'inspiration, va en augmentant et atteint son maximum au commencement de l'expiration ;

3° Que l'inspiration est liée à une vaso-constriction, l'expiration à une vaso-dilatation (Binet et Sollier).

Nous devons donc conclure, d'après M. Giessler, que pendant toute la durée de l'inspiration, l'irrigation des territoires cérébraux en activité augmente progressivement d'intensité. D'autre part, la vaso-constriction qui existe pendant l'inspiration empêche la dissémination du courant sanguin dans le cerveau, de sorte que des représentations nouvelles ne sauraient surgir. Il en résulte une augmentation dans la clarté de la représentation. C'est là le premier maximum de Lehmann. Avec la vaso-dilatation l'envahissement de la conscience commence à se manifester. Comme il existe au début de l'expiration un moment où la vaso-dilatation est déjà assez marquée et où la pression est encore élevée, de ces deux conditions favorables résulte un second maximum d'intensité correspondant au deuxième maximum de Lehmann.

Mais tandis que le premier était un maximum de clarté, le deuxième dû à la foule des représentations associées est un maximum de netteté.

L'auteur considère également comme un facteur de haute importance pour l'obtention de la netteté *maxima* dans une représentation, le

déploiement de force musculaire qui est la conséquence de la respiration forcée.

Les sensations de tension musculaire plus grande augmentent l'intensité du phénomène psychique.

Enfin étant donnée l'importance qui d'après Bernhardt s'attache aux mouvements respiratoires dans la formation du moi, il y a lieu de penser qu'une respiration plus profonde, produisant des sensations respiratoires plus intenses, sert à produire un certain degré de concentration psychique et une adhérence plus grande de la représentation au complexus qui constitue le moi.

Nous avons vu que, en général, la partie active du processus de l'attention coïncide avec le début d'une inspiration. Il peut quelquefois se montrer au cours de la période respiratoire. Dans ce cas, nous nous bornons à ralentir notre respiration, que nous soyons en inspiration ou en expiration.

Tandis que dans l'attention concentrée la respiration est profonde et ralentie, elle est superficielle dans l'attention divisée. La vaso-constriction et l'afflux sanguin qui auraient pour conséquence l'irrigation plus active d'un territoire cérébral à l'exclusion d'autres sont ainsi évités, de sorte que deux perceptions peuvent occuper en même temps la conscience. Quant à l'accélération qui se manifeste dans l'attention divisée, elle résulte d'un état affectif particulier. Celui-ci est lui-même la conséquence de l'effort nécessaire pour maintenir au même degré d'intensité les deux perceptions sur lesquelles porte en même temps l'attention.

Quelques faits qu'il est facile d'observer dans la vie courante viennent corroborer les résultats obtenus par ces expériences.

Ainsi lorsque nous avons besoin de clarté, par exemple pour évoquer un souvenir confus, nous accentuons l'inspiration. Si au contraire il nous faut une association d'idées actives, par exemple pendant l'audition d'un discours, nous faisons l'expiration plus longue et plus complète.

Lehmann fait encore remarquer que les enfants respirant par la bouche fixent difficilement leur attention. C'est que l'acte de la respiration, trop pénible, absorbe à lui seul une trop grande quantité d'énergie nerveuse.

Dans un autre ordre d'idées, M. Mazurkiewicz nous apporte un travail très complet et très documenté sur le langage des gestes. Bien que cette étude semble s'écarter un peu de notre sujet, elle s'y rattache cependant étroitement par certains côtés. La sensibilité intervient en effet dans cette forme de langage, notamment la sensibilité musculaire.

Les cliniciens décrivent sous le nom d' « amimie » tous les troubles portant sur le langage des gestes, qu'il s'agisse de l'expression volontaire des idées au moyen de mouvements, ou qu'il s'agisse au contraire de mouvements réflexes involontaires traduisant une émotion. Selon

M. Mazurkiewicz, cette confusion est regrettable, car les mouvements réflexes et les gestes volontaires, s'ils ont une commune origine, sont aujourd'hui tellement différenciés, qu'il est impossible de les comprendre dans une même description.

Chez certains aphasiques, étudiés au moyen d'une méthode très ingénieuse, que nous regrettons de ne pouvoir reproduire ici, l'auteur a noté une impossibilité plus ou moins marquée d'exprimer les idées par gestes (*Geberdenaphasie*). Il n'existait chez ces malades aucun trouble des expressions réflexes des sentiments. Ces derniers ne se rencontrent qu'associés à des troubles de tous les mouvements automatiques (lésions des couches optiques).

Le langage des gestes doit être considéré comme une des formes primitives du langage, il est l'équivalent de la parole onomatopoiétique et de l'écriture en tableaux. Cette forme de langage, qui n'est qu'un accessoire chez un homme normal, conserve chez un sourd-muet une place de première importance. On conçoit, en effet, que chez le sourd-muet illettré, l'image motrice ou optique représentant le geste, soit la seule forme de pensée possible. Un individu à la fois sourd-muet et aveugle, comme Laura Bridgman, ne pourra même penser qu'à l'aide d'images motrices.

Chez l'homme normal, le centre cortical du langage des gestes paraît être plus ou moins fusionné avec le centre du langage articulé. Il est, par conséquent, unilatéral, et une lésion d'un seul hémisphère (de l'hémisphère gauche dans l'immense majorité des cas) suffira à déterminer une aphasie bilatérale en quelque sorte, c'est-à-dire que le malade ne pourra s'exprimer par gestes ni avec le bras droit, ni avec le bras gauche. C'est d'ailleurs ce que démontre l'observation clinique.

Ce centre est au contraire bilatéral chez le sourd-muet. Il résulte en effet d'une observation de Grasset, qu'un sourd-muet, présentant un certain degré de parésie droite, mais capable cependant d'exécuter avec la main droite la plupart des mouvements commandés et spontanés, était dans l'impossibilité de « parler » avec cette main, tandis qu'il y parvenait parfaitement avec la main gauche. La rareté des observations de ce genre s'explique par ce fait, que la paralysie motrice véritable masque le plus souvent l'aphasie des gestes du côté paralysé.

Ce travail présente encore plusieurs côtés intéressants, notamment au sujet de la valeur clinique de l'aphasie des gestes ; nous nous bornerons à les mentionner ici faute de place et à conseiller la lecture du mémoire *in extenso*.

J. DE FURSAC.

NOTES ET DOCUMENTS

A PROPOS DU PARI DE PASCAL

Dans un des derniers numéros de la *Revue philosophique*[1], nous avons, M. Dugas et moi, publié en collaboration un article sur « le pari de Pascal », et notre étude nous a conduits à cette conclusion, que, si l'on admet la possibilité du bonheur terrestre, le célèbre argument est dépourvu de toute valeur logique. Quelques lecteurs, tout en faisant à notre réfutation l'honneur d'une appréciation bienveillante, nous ont exprimé leur étonnement que nous n'ayons pas cru devoir mentionner celle de Laplace. Comme ma part de collaboration à l'article récemment publié consiste dans le paragraphe III, qui contient le commentaire littéral et la critique logique du « pari », ce reproche me touche directement, et je vais essayer d'y répondre.

Dans son *Essai philosophique sur les probabilités*, Laplace, après avoir examiné d'une manière générale la *Probabilité des témoignages*, aborde la question soulevée par Pascal, et la traite comme une application de la précédente. « Ici se présente naturellement, dit-il, la discussion d'un argument fameux de Pascal... Des témoins attestent qu'ils tiennent de la Divinité même, qu'en se conformant à telle chose, on jouira, non pas d'une ou de deux, mais d'une infinité de vies heureuses. Quelque faible que soit la probabilité des témoignages, pourvu qu'elle ne soit pas infiniment petite, il est clair que l'avantage de ceux qui se conforment à la chose prescrite est infini, puisqu'il est le produit de cette probabilité par un bien infini[2]; on ne doit donc point balancer à se procurer cet avantage. » Tout dépend, on le voit, suivant Laplace, de la valeur qu'il convient d'attribuer à la probabilité des témoignages, et c'est par là qu'il s'efforce de réfuter le paradoxe; il observe à cet effet que « si les témoins trompent, ils ont le plus grand intérêt, pour accréditer leur mensonge, à promettre une éternité de bonheur », et il en déduit, par

1. Septembre 1900.

2. Dans la théorie des probabilités, on nomme *avantage* ou *espérance mathématique* le produit du gain espéré par la probabilité de l'obtenir.

des considérations tirées de l'analyse des probabilités, que la valeur en question est infiniment petite; « en la multipliant par le nombre infini de vies heureuses promises, l'infini disparaît du produit qui exprime l'avantage résultant de cette promesse, ce qui détruit l'argument de Pascal ».

Ainsi, Laplace, bien qu'il rejette les conclusions de Pascal, se croit obligé, pour les réfuter, d'établir que la probabilité des témoignages est nulle; mais, si cette probabilité n'était pas infiniment petite, si, par exemple, elle avait pour valeur $\frac{1}{2}$, ou, ce qui revient au même, si, comme le suppose Pascal, le joueur qui « prend croix » courait des risques égaux de gain et de perte, Laplace, à en juger par le texte cité plus haut, serait porté à considérer l'argument comme valable. Telle n'est pas ma manière de voir, et, dans le paragraphe III de notre étude, auquel je prie le lecteur de vouloir bien se reporter, je me suis précisément efforcé d'établir qu'en adoptant, comme Pascal, la valeur $\frac{1}{2}$ pour la probabilité du gain ou des témoignages, le raisonnement institué par l'auteur des *Pensées* n'aboutit légitimement à la conclusion formulée que dans le cas où le joueur est absolument détaché des biens de la vie. Dans le cas contraire, on aura beau faire valoir que l'*espérance mathématique* du joueur est infinie, comme égale au produit d'un gain infini par la probabilité $\frac{1}{2}$, il me paraît inadmissible qu'à propos d'une décision où la vie entière se trouve engagée, cette considération tout artificielle de *produit infini* impose à celui qui recherche son intérêt un choix déterminé : je ne puis voir dans un semblable argument, appliqué à une semblable question, qu'une jonglerie vide et stérile.

CH. RIQUIER.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale

Léon Brunschvicg. — Introduction a la vie de l'esprit, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 176 pages. Paris, F. Alcan, 1900.

Dans un avertissement placé en tête du volume, M. Brunschvicg nous indique une conception de la philosophie dont il s'est inspiré pour l'écrire. « La philosophie, dit-il, n'a plus la prétention de dépasser ou de supplanter la science; elle refuse de s'égarer volontairement dans l'imagination de l'inconnaissable; elle est la réflexion méthodique de l'esprit sur lui-même. La vérification en est indépendante de l'initiation dialectique ou de l'érudition historique; elle ne réclame que le témoignage intérieur de l'être pensant, et, au besoin, elle crée elle-même ce témoignage en donnant à l'être conscience de sa vie spirituelle. La philosophie ainsi conçue, est accessible à toute personne qui y apporte une attention libre de préjugés... » Partant de là, l'auteur étudie successivement la vie consciente en général, puis la vie scientifique, la vie esthétique, la vie morale et la vie religieuse.

Je ne puis guère étudier ni même exposer avec détails, ici, toutes les idées émises par M. Brunschvicg, il me faut indiquer seulement quelques-unes d'entre elles. Voici par exemple l'opposition de la science et de la philosophie, de l'analyse de la conscience. Le monde nous apparaît au premier coup d'œil comme un ensemble de mouvements. Mais parmi les actions et réactions innombrables qui se produisent dans l'univers, il en est qui se dérobent à la science; ce sont les actions et réactions compliquées qui se produisent chez les êtres vivants. Si j'adresse une question à mon voisin, qui me répond, on suit bien les vibrations qui arrivent à ses oreilles et celles qui partent de ses organes vocaux. Mais « entre ces deux mouvements la science devine qu'il y a des intermédiaires; elle sait même où il convient de les chercher, elle connaît l'existence du cerveau; elle l'a divisé en régions; récemment elle a saisi les éléments des tissus qui le composent. Mais la science s'arrête là; elle ignore tout à fait le mode du transport qui doit se faire de cellule à cellule, de région à région; elle n'est pas capable de distinguer la modification centrale qui correspond à la réponse positive et celle qui correspond à la réponse négative. L'activité propre du cerveau est pour elle — dans son état actuel — un mystère absolu.

« Mais voici un fait remarquable : de cette activité qui échappe à la science, nous sommes immédiatement avertis par un procédé différent du procédé scientifique... ce qui dans l'ordre de la science est le plus loin de nous, ce qui apparaît aujourd'hui comme devant longtemps encore demeurer inaccessible, est en même temps, si on l'aborde par un autre biais, ce qu'il y a de plus rapproché, ce qui est à chaque instant mis en notre possession. Dans la vie normale, toutes nos actions sont accompagnées d'un sentiment intérieur qui nous en fait connaître les circonstances, les raisons et les moyens; ce sentiment intérieur parle là où la science se tait. Et ainsi, du sein de la science positive, et justifié par elle, surgit l'appel au sentiment intérieur, à qui il appartient de révéler et d'éclairer certains modes d'action et de réaction différents des actions et des réactions d'ordre physique, et qui établit comme une réalité incontestable la vie de l'esprit. »

A ce point de vue, la vie spirituelle est un fragment de la vie universelle. Mais ce point de vue n'est pas définitif. En effet si nous nous connaissons comme esprit, nous savons que l'affirmation de l'existence est un acte spirituel, et que nous ne pouvons nous prononcer sur l'univers qu'autant qu'il est la représentation de l'esprit. L'univers ne nous est donné que sous forme d'états internes, sensations ou images, qui constituent une partie des idées qui sont dans l'esprit. Mais alors c'est l'esprit lui-même qui représente la totalité des choses; et c'est l'univers qui n'est plus, à son tour, qu'un fragment détaché dans l'ensemble de la représentation. Il n'y a en somme qu'un monde, le monde de la conscience.

On voit alors quel est le but de la science et vers quoi tendent les efforts des savants. Il ne s'agit pas pour eux d'arriver à une connaissance plus profonde de l'univers, d'atteindre l'essence des choses. D'où le savant pourrait-il tirer une telle connaissance? « Tout ce que les choses nous livrent d'elles-mêmes, tout ce qui peut servir à connaître le dehors, tout cela nous est donné dans le chaos des sensations primitives. Dès lors tout l'effort que fait l'esprit pour organiser ce chaos ne peut rien ajouter ni en étendue, ni en profondeur à l'ensemble des données sensibles. »

Je ne sais trop si avec de pareilles idées M. Brunschvicg reste tout à fait fidèle à ce qu'il nous dit, dans son avertissement, de la philosophie qui « n'a plus la prétention de dépasser ou de supplanter la science. » Il me semble bien que la philosophie ainsi conçue dépasse et supplante à la fois la science. Sans doute on peut concevoir que la philosophie et la science ont ainsi leur domaine distinct et que, en ce sens, chacune reste chez elle; seulement il n'est pas douteux que, à ce point de vue, la philosophie ne dépasse la science et même ne la supplante en tant que moyen d'explication et de représentation du monde, puisque le monde se ramène à l'esprit qui est l'objet de la philosophie, et qu'il n'en est qu'une partie, puisque tandis que la science n'étudie, en somme, qu'une partie des données de l'esprit dont elle ne pénètre

pas l'essence, la philosophie contemple les sortes de choses en soi, des états intérieurs qui sont « immédiatement donnés dans la conscience ».

Il y aurait à discuter longuement du reste, en dehors de cette question, sur la distinction établie par l'auteur entre la philosophie et la science. On ne voit pas bien tout d'abord pourquoi la science et la philosophie s'opposent si nettement, pourquoi par exemple les phénomènes qui nous sont connus par le sens intime et qui correspondent à des phénomènes de mouvement que la physiologie ne peut connaître, ou n'a pu découvrir encore sans qu'il y ait raison de croire à une impossibilité absolue, on ne voit pas, dis-je, pourquoi ces phénomènes ne pourraient pas aussi faire l'objet d'une science, pourquoi le sens intime ne serait pas, lui aussi, un instrument scientifique. Qu'arriverait-il donc si la science arrivait à découvrir les vibrations qui correspondent aux faits de conscience? Aurions-nous un ensemble de phénomènes qui rentreraient ou sortiraient de leur domaine, avec leurs lois, selon l'instrument avec lequel nous les aurions observés?

Et d'autre part, rien ne nous démontre non plus que la certitude acquise au moyen du sens intime soit supérieure aux autres. Il se pourrait fort bien que les données du sens intime, pas plus que les autres sensations ne nous fassent connaître l'essence des choses et que la raison en travaillant sur ces données n'arrive qu'à construire un système régulier d'apparences absolument analogue, à tous les points de vue, à celui qu'elle construit avec les sensations visuelles ou tactiles. M. Brunschvicg, du moins, ne me paraît nullement avoir démontré qu'il ne puisse en être ainsi; il a exposé ses idées sans prévoir explicitement les objections. Évidemment l'exposition en est plus rapide, elle en est plus agréable sans doute, et elle serait sans inconvénients si le système répondait implicitement aux objections, mais c'est ce qui, à mon avis, ne s'est pas produit.

On pourrait donc prendre les thèses opposées à celles de M. Brunschvicg, et arriver logiquement à une conception systématique toute différente des rapports de la science et de la philosophie. La philosophie apparaîtrait alors comme une sorte de science de la science, une explication du monde à l'aide de lois générales abstraites empruntées à tous les ordres de faits. Cette philosophie, qui ressemblerait à certains égards à ce que l'on a appelé, de notre temps, la philosophie scientifique, en différerait à mon avis à plusieurs égards et d'une manière assez importante. Le raisonnement pur, l'analyse abstraite, y tiendraient une place bien plus considérable que celle qu'on leur a voulu généralement accorder. Mais je ne puis songer ici à rendre vraisemblable, ni même à exposer cette conception.

Au reste, c'est le grand défaut du livre de M. Brunschvicg, à mon avis, d'affirmer beaucoup plus qu'il ne prouve. Des assertions y abondent qui paraissent singulièrement hasardées et qui auraient besoin de preuves, et parfois aussi d'éclaircissements. Je vois, par exemple, que « c'est par hasard, ou du moins sans qu'il y ait à cela

aucune nécessité, que la circulation spontanée des images permet cet équilibre de l'esprit avec les choses du dehors. » Il y a là des affirmations de philosophie psychologique très contestables et qui ne sont même pas suffisamment mises en lumière. On peut très bien soutenir, à l'inverse de l'auteur, que les lois générales de l'organisation, l'évolution, l'influence des milieux sociaux ou autres, la sélection naturelle des êtres et des éléments des êtres (spécialement des images et des idées) ont dû au contraire tendre à établir un rapport étroit entre la combinaison des images et les nécessités de la vie. D'autres raisons expliquent que cet équilibre ne soit point parfait et montrent comment la pensée réfléchie peut aider à l'établir sans s'opposer — au point de vue de la psychologie générale — à la pensée spontanée. Mais je ne vois pas ce qui nous donne le droit de penser qu'il n'y a naturellement aucune harmonie probable entre la circulation spontanée des images et l'équilibre de l'esprit et de son milieu.

Je vois de même plus loin : « La vérité n'est point par rapport à l'esprit comme une chose immuable par rapport à une autre chose immuable. Elle est une vie, la vie même de l'esprit. Ainsi, en même temps que la vérité naît et croît, l'esprit par qui elle naît et elle croît se développe et se fortifie; car l'esprit n'est pas, lui non plus, quelque chose d'achevé, d'immuable et de fixe. » Je pense qu'il ne faut pas confondre ici la vérité avec la réalité concrète, il serait trop simple de dire que la réalité change. Il faut sans doute entendre que la vérité est un rapport de l'esprit et de la réalité, et que la réalité étant esprit, c'est donc l'esprit qui fait la vérité. Et ici bien des difficultés se présentent, car il se pourrait bien que la vérité, même en ce cas, sans exister en dehors de toute activité mentale, si nous supposons qu'il n'y a, au fond, dans le monde, que de l'activité mentale, soit, pour une bonne part, indépendante de l'esprit de chacun de nous, pris individuellement, et même indépendante des croyances de tous les esprits, car il se pourrait que tous les esprits se trompassent sur leur nature et sur leurs propres opérations. Il ne serait peut-être pas juste alors de dire que la vérité naît et croît par l'esprit, ou du moins cela demanderait des explications assez minutieuses, et le sens de l'idéalisme en serait peut-être transformé. J'aurais beaucoup de remarques analogues à faire, à propos par exemple, du jugement et de la perception (p. 57), de l'émotion esthétique et de l'art (p. 27 et 109-110), de la liberté (p. 123 et 144) et de la religion (p. 156-157 et p. 174.)

Toutes mes réserves, mes doutes ou mes critiques ne m'empêchent pas d'être d'accord avec M. Brunschvicg sur plusieurs points, même importants, ni surtout de reconnaître le talent dont il a fait preuve. Il manie bien les idées abstraites et il a écrit une série d'études intéressantes. Peut-être ai-je cherché dans son livre ce qu'il n'a pas été dans son intention d'y mettre. Il a moins exposé un système qu'il n'a écrit une série de « méditations » à l'usage des gens qui aiment à réfléchir et à jouer avec les idées. S'il ne doit pas toujours convaincre, il

peut toujours intéresser et exciter à la réflexion, et l'on a profit à lire un livre qui fait penser et qui est écrit dans un style bien approprié au sujet, généralement clair et simple, et souvent ingénieux.

FR. PAULHAN.

A. Despaux. — GENÈSE DE LA MATIÈRE ET DE L'ÉNERGIE. In-8, Paris, Alcan.

Le livre de M. Despaux présente un réel intérêt; c'est plus qu'un résumé des théories actuellement admises sur la constitution de la matière, de l'énergie, de l'univers. M. Despaux a essayé de donner de la gravitation, de la cohésion, de l'affinité, bref de toutes les forces qui ne se rattachent pas directement à des mouvements vibratoires, une explication qui semble nouvelle, et qui rend compte des phénomènes autant qu'une théorie peut en rendre compte, c'est-à-dire qu'elle établit entre eux un lien logique saisissable pour l'imagination.

Cette explication elle-même repose presque entièrement par voie d'analogie, sur la théorie cinétique des gaz. Bien que s'attaquant à des problèmes d'apparence insoluble et invérifiable, comme la constitution des molécules et des atomes, la théorie cinétique des gaz est une des mieux établies, une de celles qui s'étayent sur le plus de vérifications expérimentales. Elle consiste, comme on sait, à supposer que les molécules gazeuses sont animées de vitesse très considérables (de 500 à 1 800 mètres par seconde à 0°, pour l'air et l'hydrogène). Imaginez un essaim de mouches ou d'abeilles enfermées dans une boîte, et allant sans cesse se heurter aux parois de leur prison. De cette série de chocs successifs résulte la pression ou tension du gaz, pression mesurable au manomètre. La force vive de cette masse de molécules en mouvement donne la définition de la température, définition si incomplète et si gauche dans les autres systèmes. Les lois de Mariotte, de Charles, d'Avogadro, sur les relations entre la pression, la température, le volume des gaz soumis à l'action de la chaleur, s'expliquent aussi le plus simplement du monde. C'est en s'appuyant sur cette théorie que Crookes a eu l'idée de sa « matière radiante », et des tubes d'où sont sortis les rayons Rœntgen entre autres. Pour achever l'exposé de la théorie cinétique des gaz, nous ajouterons que, dans leur course, qu'on a pu calculer exactement, les molécules non seulement se heurtent aux parois mais se choquent entre elles, ou du moins sont rapprochées les unes des autres jusqu'au point où la répulsion mutuelle les arrête. De ces rencontres naissent des mouvements de rotation dont il a été possible de déterminer la vitesse et la force vive. Les déductions théoriques ont été confirmées par les expériences sur la chaleur spécifique des gaz.

Bref, et pour la résumer en quelques mots, la théorie cinétique des gaz parfaits (éloignés de leur point de liquéfaction) consiste à admettre que ces corps sont composés de molécules animées d'un double mouvement de translation et de rotation sur elles-mêmes, mouvements

dont la force vive fournit une explication mécanique satisfaisante pour un grand nombre de phénomènes.

M. Despaux attribue aux molécules de l'hypothétique éther ces propriétés à peu près démontrées des molécules des gaz parfaits, et il en déduit, par exemple, la théorie de l'attraction de la manière suivante.

Supposons une molécule d'éther tournant sur elle-même, et présentant sur son pourtour des aspérités. Si ces aspérités sont planes, perpendiculaires à l'axe de rotation, elles tourneront dans l'éther comme une roue à palette entièrement plongée dans l'eau, c'est-à-dire qu'elles ne pourront ni faire avancer, ni faire reculer la molécule, tout au plus la faire vibrer. Si elles sont gauches, ou inclinées sur l'axe de rotation, elles agiront à la façon d'une hélice, et, dans de certaines conditions, pourront déterminer des attractions ou des répulsions, la cohésion, l'affinité, etc. Il ne peut entrer dans le plan du présent compte rendu d'analyser dans leurs détails les théories de M. Despaux, mais puisque nous écrivons dans la *Revue philosophique*, il ne sera peut-être pas hors de propos de les étudier du point de vue philosophique et même *horresco referens*! métaphysique.

Que tous les corps, suivant les idées de Helmholtz et de lord Kelvin, soient constitués par des tourbillons d'éther, se mouvant dans de l'éther à l'état libre, c'est une hypothèse grandiose que la philosophie et la métaphysique peuvent, je dirai même, doivent accepter. Étant donné, en effet, que les corps se combinent entre eux, la métaphysique nous dira que ces combinaisons ne peuvent avoir lieu que si les corps, formés par une même *substance*, ne diffèrent entre eux que par des *accidents* lesquels peuvent très bien être des mouvements, des vitesses, des forces vives. Ainsi, en musique, par exemple, les sons formés par des vibrations de l'air diffèrent entre eux par la rapidité de ces vibrations, et peuvent former des combinaisons variées ou accords.

Mais la théorie elle-même de l'éther en général soulève des difficultés, sur lesquels les savants, d'ordinaire, passent trop légèrement.

Au fond l'éther a été imaginé par analogie avec l'air. L'air a été jugé impondérable jusqu'au moment où Torricelli a pu faire le vide et mesurer le poids de l'atmosphère. L'air est élastique, ses molécules peuvent se rapprocher ou s'éloigner, donc le fluide ne forme pas un tout continu. Comment expliquer ces actions *à distance*, ces attractions ou répulsions incontestées entre les molécules gazeuses? Et ici la philosophie, la métaphysique interviennent encore. Comment un corps petit ou grand agirait-il *à distance*, c'est-à-dire *où il n'est pas*? (Secchi.)

On s'en est tiré en recourant à l'éther; mais si l'éther est lui-même un fluide élastique, la difficulté n'est que reculée, il faut imaginer des éthers de différents ordres tout aussi élastiques que le premier.

Le plus simple — et peut-être le plus sage — serait d'avouer qu'on n'y comprend rien, et que l'hypothèse de l'éther et de ses vibrations

propres a le grand mérite — dont il faut se contenter — de figurer les phénomènes à notre imagination, de façon qu'elle en puisse suivre la marche.

Il y a peut-être aussi à faire un nouvel effort que nous nous bornerons à indiquer ici.

Comment un corps peut-il agir *là où il n'est pas?* A cela l'on peut répondre, est-il bien sûr *qu'il n'y soit pas?*

Supposons une pierre jetée dans un bassin, et déterminant dans l'eau des ondes dont l'amplitude varie en raison inverse du carré des distances. A une certaine distance du point où la pierre a été jetée, nous ne voyons plus rien, et nous sommes tentés de croire que les ondes s'arrêtent là. Mais il suffit de munir nos yeux d'appareils grossissants ou d'employer des instruments très délicats, pour nous assurer qu'à la distance considérée, l'amplitude de l'onde est simplement descendue *au-dessous* de ce que peuvent percevoir nos sens. Les savants, physiciens ou astronomes, oublient trop que, dans ce qu'on appelle les *propriétés* d'un corps, il y a deux termes, le corps extérieur à nous, et la *réaction* qu'il produit sur notre organisme. A vrai dire nous ne connaissons que cette *réaction*, que ce rapport. Quand nous comparons ces différentes *réactions* nous pouvons conclure à des rapports existants entre les corps eux-mêmes, mais notre organisme, nos sensations, interviennent en dénominateur [1].

Pour en revenir à l'exemple cité plus haut, les ondes que nous ne voyons plus, et même qui échapperaient aux appareils les plus perfectionnés pourraient très bien donner naissance à des effets mécaniques.

En suivant cette idée, on pourrait peut-être donner des atomes et des molécules un concept plus satisfaisant que celui qui consiste à imaginer, physiquement insécables, des étendues géométriquement divisibles.

Appelons *atome*, par exemple, un centre de vibrations simples dans l'éther. La notion d'atomicité résulte ici de ce qu'il y a ou il n'y a pas de vibrations; il n'y a pas d'intermédiaire possible entre ces deux états.

Ces vibrations sinusoïdales se propagent indéfiniment, mais nos organes cessent de les percevoir à une certaine distance. Supposez qu'à ce moment l'amplitude des vibrations soit augmentée ou, si l'on veut, qu'on *ajoute de la chaleur*. Nous percevrons ces vibrations à l'endroit où, précédemment, nous ne les percevions pas. Supposons

1. Pour donner une forme mathématique à notre pensée, soit A, B, C. des corps extérieurs et a, b, c nos sensations correspondantes. Des rapports $\frac{a}{b}$, $\frac{c}{a}$, etc. nous pouvons conclure à des rapports $\frac{A}{B}$, $\frac{C}{A}$, que l'expérience peut vérifier, et que nous appellerons les *propriétés* de A, B, C, mais il ne faut jamais oublier que ces propriétés sont aussi *fonctions* de a, b, c.

deux centres de vibrations simples, deux *atomes*: Si les vibrations ont des périodes concordantes elles se combineront de façon à former des maxima et minima, centres de vibrations composées que nous appellerons *molécules*, perceptibles à nos sens en des régions de l'espace invariables tant que les atomes ne changent point de place. Nous en conclurons à l'existence d'un corps. Si l'on ajoute de la chaleur, si l'on fait croître l'amplitude des vibrations combinées, nous percevrons le corps là où nous ne le percevions pas et nous dirons qu'il se *dilate*.

Dans ce système sur lequel nous reviendrons peut-être quelque jour, chaque *atome* est caractérisé par le nombre de ses vibrations *simples*; il n'y peut y avoir de *molécule* stable qu'à la condition que les nombres de vibrations des atomes *composants* soient dans un rapport simple et que la différence de phase ne soit pas nulle. Si cette dernière condition n'est pas remplie, il y a *évolution* dans un type donné, comme dans les figures optiques de Lissajous.

Pour en revenir à l'ouvrage de M. Despaux, nous croyons contestable son hypothèse sur la gravitation, d'abord parce que la masse d'un corps cesserait d'être une quantité constante, parce que, si l'on poursuit l'analogie avec l'air, les mouvements de rotation variant avec la la température, la gravitation varierait aussi avec cet élément. C'est à rigueur possible, mais cela demande démonstration.

Quant à la dernière partie du livre de M. Despaux, *Formation et fin d'un monde*, au milieu d'hypothèses ingénieuses nous avons éprouvé une certaine surprise de ne pas rencontrer celle de Clausius qu'on peut résumer ainsi. Tout travail suppose entre différents corps une différence de température qu'il tend à faire disparaître définitivement. Quand la température sera partout la même dans un système planétaire ou stellaire, la vie et le mouvement auront complètement disparu, sauf le cas où un choc du dehors viendrait rompre cet équilibre dans la mort.

Le livre de M. Despaux, dans son ensemble, intéressera les penseurs et les hommes de science.

GEORGES GUÉROULT.

J. Sack. — MONISTISCHE GOTTES UND WELTANSCHAUUNG, VERSUCH EINER IDEALISTISCHEN BEGRUNDUNG DES MONISMUS AUF DEM BODEN DER WIRKLICHEIT. — Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1899. in-8°.

« Ce que nous cherchons ici, dit M. Sack dans son introduction, c'est de rendre possible une conception achevée du monisme, motivée au point de vue logique, et aisément compréhensible, ce qui semble être un besoin de notre temps. » Cette tâche qu'il expose et délimite ainsi, l'auteur l'a remplie on peut dire à la perfection, car il serait difficile de trouver une théorie monistique de l'univers exposée avec plus de clarté, d'unité et d'ampleur, en même temps que sous une forme plus

attrayante et plus facile. Mais il y a plus encore dans l'ouvrage de M. Sack : c'est toutes ces hypothèses ingénieuses à l'aide desquelles il nous fait pour ainsi dire assister à la genèse tout entière du Cosmos, depuis la cellule jusqu'aux mondes que nous contemplons, depuis le premier frémissement de la vie jusqu'à la conscience de l'homme civilisé, jusqu'aux sentiments les plus élevés qui l'animent et qu'on peut ranger sous les rubriques de l'esthétique, de la morale et de la religion. Surtout dans l'étude de ces trois groupes de faits psychiques, dont il présente avec beaucoup d'élégance tout le développement, M. Sack fait preuve du sens critique le plus affiné, et d'une ingéniosité qui surmonte toutes les difficultés sans jamais faire violence aux faits de l'expérience ni aux lois de la logique. Il faut lire ces différents chapitres; leur valeur est dans les détails et les fines observations; quant à la théorie même de M. Sack, elle n'offre point de complications, et j'aurai vite fait de la résumer.

C'est la conscience de l'homme qui en forme le point de départ, avec ses trois éléments principaux de la représentation, du sentiment et de la volonté. La conscience qui existe chez l'homme à des degrés différents, existe aussi chez les animaux; elle existe de même chez les plantes, comme semblent l'indiquer un certain nombre de phénomènes : le fait, par exemple, qu'elles tournent leurs branches vers le jour et vers le soleil, les contractions que présentent certaines d'entre elles quand on les touche; les minéraux même ne sont pas dépourvus d'une certaine conscience, quoiqu'ils n'en donnent aucun signe extérieur; mais leur structure interne, les tendances qu'ont les molécules à se rassembler, à se cristalliser suivant certaines formes bien déterminées, tout cela semble indiquer qu'à la réalisation de ces formes doit être attaché un certain sentiment de bien-être qui suppose chez le minéral un rudiment de conscience. De même que la conscience se retrouve à travers toute l'échelle des êtres, de même elle existe également dans les organes particuliers, mais elle y est atténuée et étouffée par la conscience du système central qui la recouvre pour ainsi dire et l'isole. « Où il y a mouvement, il y a vie et conscience. »

C'est donc de la conscience de l'homme, la seule que nous connaissions, qu l'auteur va partir pour étudier, par voie d'analogie, la conscience universelle, pour essayer de pénétrer dans la conscience du Cosmos, et sur cette voie il va s'avancer progressivement, logiquement, en évitant toute intrusion de l'imagination et du mysticisme. Il n'admet qu'une pensée mystique, et dès le début il le note : c'est de donner le monde spirituel comme fondement au monde sensible.

La méthode d'analogie qu'il a choisie lui fait poser maintenant les deux principes suivants : 1° Comme l'organisme humain, l'organisme du Cosmos est l'unité du divers, et son unité spirituelle. C'est l'Être-Tout, la substance universelle qui se différencie dans les êtres individuels; 2° Comme ces derniers, l'être universel a la conscience réflexive, c'est-à-dire la conscience de soi, et de ce qui, par l'intermé-

diaire des êtres individuels, se passe en lui, il a donc aussi la conscience téléologique, c'est-à-dire la conscience du but que son activité poursuit en eux.

Les êtres individuels sont ainsi des émanations, des parties mêmes de l'être universel, de Dieu, et, comme lui, de nature spirituelle; mais vis-à-vis l'un de l'autre, ils s'apparaissent sous une forme concrète qui leur est propre, sous la forme sensible. Voici que nous allons alors considérer la construction du monde tel que nous le percevons, et les conditions auxquelles nous nous trouvons soumis par notre nature même d'êtres individuels : c'est le temps, l'espace, la causalité qui sont, il est vrai, des formes à *priori* de notre perception et de notre connaissance, mais suscitées cependant, évoquées par l'expérience. M. Sack leur retire par là cette apparence surnaturelle, cette sorte de vernis mystique qu'elles ont chez le grand philosophe de la critique de la raison pure.

Dieu donc est le sujet du mouvement et de l'activité que nous voyons se réaliser sans cesse à la surface du monde : il est la force originaire, la source de tout. De tous ses attributs nous ne lui en connaissons qu'un seul; la conscience et, comme la nôtre, la conscience de l'être universel se compose des trois éléments, représentation, sentiment, volonté. La représentation pour lui, c'est l'intuition qu'il a de tous les phénomènes qui se passent dans les êtres individuels et qui ne sont eux-mêmes que l'expression de sa volonté. Quant à la partie affective de la conscience divine, ce qui correspondrait à nos sentiments, elle serait réalisée par les forces de la nature : par là l'auteur entend toutes les forces, toutes les énergies naturelles qui donnent aux choses mouvement, forme, qualité en général : aussi bien les forces physiques que les affinités chimiques, que cette force particulière, cette cohésion qui maintient entre elles les différentes parties d'un même organisme. En effet tandis que les lois sont éternelles, immuables, les forces de la nature se transforment, s'unissent les unes aux autres, portent enfin en elles ces caractères de la mobilité, de la sympathie et de l'antipathie qui les rendent si semblables à ce que sont nos émotions et nos sentiments.

On a vu que le principe essentiel de l'être, de la conscience cosmologique réside dans cette antinomie : « Unité, Diversité. » De cette antinomie essentielle, fondement de Dieu et du monde en découlent trois autres qui vont former les principes de la conception monistique : 1° Individualité, Communauté; 2° Immobilité. Mouvement; 3° Attraction, Répulsion. Dans ces trois antinomies est contenu tout le développement de la nature dont le côté positif est « le mouvement au moyen de l'attraction pour arriver à la communauté », et le côté négatif « l'immobilité par la répulsion pour conserver l'individualité » Voilà les deux buts qu'avec nos intelligences limitées d'êtres individuels nous pouvons dégager de l'étude des phénomènes de la nature : communauté et individualité. Et c'est en ce développement à double

face, en ce parallélisme de deux forces dont l'une est toute de progrès, l'autre toute de résistance, que consiste la seule notion que nous puissions avoir de l'Être universel, de sa conscience et de ses fins.

Si l'on demande maintenant comment on peut comprendre ce développement de la nature, qui n'est concevable que dans les relations de temps, d'espace et de causalité, et qui a pour point de départ des êtres individuels identiques avec Dieu, d'essence spirituelle comme lui et, par conséquent, en dehors de ces relations, l'auteur nous dira que notre nature même ne nous permet pas de répondre à une question de ce genre, mais que, puisqu'il nous faut ainsi renoncer à la connaissance du monde des choses en soi, nous devons porter ailleurs nos regards et notre attention, et, considérer comme le seul réel le monde que nous voyons, le monde des phénomènes. Aussi bien c'est en lui seul que Dieu et le divin se manifestent à nous, et à mesure que nous l'étudierons selon les voies de la science, que nous arriverons à dégager et à connaître ses rapports organiques, ses lois et sa finalité, nous pénétrerons plus profondément dans la conscience universelle, et nous nous rapprocherons davantage de la substance infinie dont nous sommes à la fois l'émanation, l'instrument et le but.

Alfred Blanche.

Kurd Lasswitz. — Wirklichkeiten, Beitraege zum Weltverstaendnis (Berlin, E. Felber, 1900).

M. Lasswitz publie sous ce titre, *Réalités*, une suite d'études remarquables, qui sont attachées ensemble par le lien d'une doctrine précise. Les trois premières forment une sorte d'introduction historique générale. M. Lasswitz y constate la première grande acquisition de l'expérience naïve, qui fut de chercher la réalité dans la loi des nombres; il y montre l'accord de notre logique avec les choses, *a-priori* nécessaire sur lequel se fonde tout le savoir; il signale la confusion d'abord commise par l'introduction des fins propres à l'homme dans le déterminisme de la nature, considérée cette fois dans ses changements, jusqu'à l'heure décisive où la science n'accepta plus enfin que des données physiques dans ses hypothèses; il s'efforce ensuite à marquer nettement la distinction du mécanisme, qui est la réalité de la nature, et de la liberté, qui est celle de l'homme intérieur.

Comment les concilier toutes les deux? Par quels moyens un mouvement physique devient-il une représentation psychique? C'est le grand problème qu'il appartient désormais à la philosophie de résoudre.

La solution de M. Lasswitz est conforme à la doctrine kantienne, dont ce penseur distingué reste un des plus fermes représentants. L'objectif et le subjectif, enseigne-t-il, sont deux « systèmes » diversement déterminés, mais non pas contraires : la lune *représentée* est située dans l'espace, aussi bien que la lune *vue*; elle forme un système

avec mon corps, voilà toute la différence. Il n'existe que des systèmes de rapports déterminés, auxquels nos corps appartiennent comme le reste. Ces systèmes sont objet et sujet à la fois; les lois de la nature et les lois de la conscience sont identiques; le subjectif et l'objectif ne se distinguent que dans l'acte et par l'acte de connaître. Il ne faut donc pas dire que les choses se résoudraient, dans la doctrine kantienne, en processus psychologiques. L'existence objective s'impose, puisqu'elle détermine les processus subjectifs. L'*ordre des choses* signifie les *conditions* qui font que les consciences individuelles s'accordent ensemble. Le matériel de la sensation, d'un côté, le sentiment spécifique de l'autre, sont en somme un unique fait de conscience : mais la connaissance les sépare en deux parties, dont l'une apparaît sous l'aspect de la « loi », et partant objective, l'autre comme « vécue », contenu subjectif d'une conscience individuelle.

Le cerveau de l'homme n'est qu'un appareil où le mouvement des molécules, c'est-à-dire l'énergie physique, se transforme en impression et en sentiment : cela résulte du fait même que cette énergie, en tant que telle, ne se dissipe point, mais qu'elle persiste dans les changements physiologiques de l'organisme. Le fait de conscience est un phénomène concomitant. Il n'importe guère que le contenu de la « loi » soit l'événement objectif ou le sentiment de cet événement dans un individu. Il n'y a pas, à vrai dire, parallélisme. Il convient au moins de ne pas tomber dans le malentendu où ce mot peut conduire : ainsi l'hylozoïsme, qui place la conscience dans les dernières particules de la matière, ou dans les cellules; ainsi le monisme de Spinoza, imaginant une substance dont l'étendue et la pensée seraient les attributs.

Dans quel rapport se trouve le phénomène subjectif avec le phénomène objectif? Importante question, qui est celle même de la « connaissance ». Le contenu de la conscience personnelle n'est jamais le contenu du monde; il n'en est qu'un fragment. La *loi du seuil* est l'expression scientifique de ce fait, que nous sommes des esprits limités. La différence entre la nature et nous est une différence de *contenu*.

M. Lasswitz, nous l'avons vu, réserve avec soin ce qu'il appelle la réalité intérieure de l'homme. Plusieurs chapitres de son ouvrage sont employés, je ne dirai pas à assurer la liberté, la personnalité, puisque le sentiment de la liberté est invincible et que l'homme se comporte, pratiquement, comme s'il était libre, mais à lever la contradiction qui apparaît à première vue entre la liberté de l'homme et le mécanisme de la nature. Il n'y a point de nécessité, fait-il remarquer, à ce qu'il existe quelque chose comme la raison ou la civilisation, le bien et le mal, etc. Ces événements révèlent une détermination supérieure, qui seule les fait être, et dont nous avons en nous-mêmes le sentiment. Si d'ailleurs l'on veut comprendre comment un même événement naturel peut servir de moyen pour un but moral et, à la fois, être nécessaire, force est d'accepter que nos *idées* correspondent à une détermination

qui dépasse le temps et l'espace, determination en faveur de laquelle les lois de l'espace et du temps ont été réglées par une souveraine Intelligence.

Nous voici conduits à la religion et à la morale.

M. Lasswitz maintient que la morale est indépendante de la religion, quoique pourtant elle prenne vigueur dans une conception religieuse et s'affaiblisse dans le scepticisme. Que Dieu, dit-il, ordonne la loi morale, je le *crois*; mais ce que la règle des mœurs commande, je le *sais*. Or, je ne peux imposer la foi. De là, la valeur de la philosophie. Il faut donc fonder la morale en soi, et justifier la force du « devoir ». Il s'en tient à la solution de Kant, je veux dire à la maxime de traiter nos semblables comme des « fins ».

Si pourtant la religion n'est pas absolument nécessaire au maintien de la morale, quelle sera sa raison d'exister? L'humanité se passera-t-elle jamais de religion? M. Lasswitz répond très fermement par la négative. La religion, selon lui, a pour fond essentiel un sentiment de confiance en une puissance infinie, sentiment qui enferme l'idéal le plus élevé de l'homme. L'existence de Dieu ne saurait être prouvée par la voie théorique; mais elle est attestée par notre sentiment profond d'une *réalité* que la nature objective n'épuise point.

La religion, poursuit M. Lasswitz, est bien un sentiment; il est difficile, toutefois, que ne s'associent point au sentiment certaines représentations du rapport de notre *moi* à l'univers. On peut choisir entre une religion *sans dogmes* et une confession de foi dont les articles portent le pur caractère religieux. L'un et l'autre parti a ses avantages. Une religion peut se passer de la croyance en l'immortalité et même de la croyance en Dieu, car cette dernière a des substituts possibles. Mais il n'est pas licite d'accepter comme objet de foi quoi que ce soit qui porterait atteinte à l'essence de la personne morale. Les objets de la science et de la foi sont distincts. « On ne peut croire, disent quelques-uns, qu'à ce que l'on sait. La foi se réfère à des raisons subjectives, la science à des raisons objectives! » Le subjectif, cependant, est le moyen de toute réalité. Impossible d'échapper à ce dualisme : nous sommes à la fois des objets de la nature et des personnes, des êtres connaissants et des êtres voulants et sentants. On ne saurait écarter la contradiction du monde moral et de la nature que par la ferme assurance qu'il existe un ordre moral du monde.

Comment l'*erreur* est-elle possible? M. Lasswitz est amené à traiter ce curieux problème. Sa conclusion est que la vérité est naturelle, l'erreur acquise, contrairement à l'opinion de bien des gens. L'erreur ne provient pas du raisonnement, puisqu'il obéit à des lois invariables; elle provient des matériaux avec lesquels travaille notre raison, car ces matériaux ne sont pas constants, ils sont incomplets par oubli de mémoire, par altérations accidentelles, par déformations dues au caractère individuel, etc.

Suivent des études discursives sur *la droite et la courbe*, sur *Kant*

et Schiller, sur les *rêves*, enfin sur le *mysticisme* et *nos songes d'avenir*. M. Lasswitz dénie au rêve la signification métaphysique que les mystiques lui donnent. Il y a, dit-il, un domaine de l'inconnu, de l'inexploré, mais non un domaine du mystique. Le mysticisme ne trouve sa place que dans le libre jeu de l'imagination.

Je passe vite sur ces derniers chapitres, qui mériteraient pourtant de nous arrêter. On les lira avec plaisir et profit, comme tous les autres. M. Lasswitz n'est pas seulement philosophe distingué, mais écrivain de marque; il sait toujours être clair et intéressant.

LUCIEN ARRÉAT.

II. — Psychologie

Henri Bergson. LE RIRE. *Essai sur la signification du Comique.* Paris, Félix Alcan, 1900, un vol. in-12 de la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine* (205 p.).

Il est d'expérience qu'une personne dont les gestes et les attitudes n'ont rien de risible, peut, par ces attitudes et ces gestes prêter à rire dès qu'elle les reproduit machinalement dans l'ordre où ils se sont précédemment succédé. Il est également d'expérience que la comédie, entendons la haute comédie, paraît se proposer de corriger les travers ou les défauts des hommes en provoquant le rire par leur représentation.

Supposez maintenant qu'on demande à un psychologue de construire sur cette double donnée une théorie générale du rire et qu'il ne recule pas devant cette difficulté, d'apparence insurmontable, comment va-t-il s'y prendre?

Tout d'abord il cherchera d'où vient le ridicule auquel s'expose une personne dont les gestes se succèdent, automatiquement dans un ordre invariable, et il essaiera d'en déduire le ridicule de cette invariabilité même. Pour y parvenir il se demandera ce que devient sous l'influence de l'habitude une créature humaine docile à cette influence. Et il se souviendra des deux vers de Sully Prud'homme

Hommes par la figure,
Choses par le mouvement.

Il se dira qu'une des sources du ridicule pourrait bien être dans la métamorphose apparente d'une personne en chose, et comme dans sa « mécanisation imaginaire ». Il ira plus loin, il s'élèvera de l'espèce au genre, comme si la formule s'appliquait à toutes les espèces comprises dans le genre. Et c'est ainsi que la première donnée du problème prendra rang de cause efficiente.

Passant maintenant au *Castigat ridendo mores*, qui est l'autre donnée du problème, notre psychologue, opérera comme sur la précédente. Il érigera la formule en loi générale. Ce qu'il sait ou croit savoir

être le propre de la comédie, ne serait-il pas le propre de tous les cas du rire? Alors on se dira que le rire est un châtiment, une correction. Qu'aura-t-on gagné à cette généralisation supposée d'ailleurs conforme à la réalité des choses? Un rapprochement de l'art et de la vie. On aura, par suite, rattaché le rire au comique, solidarisé, en quelque manière, la théorie du rire et celle de la comédie. C'est ce que n'a point manqué de faire M. Bergson[1]. D'où le sous-titre de son livre : *Essai sur la signification du comique*. A ce premier gain s'en ajoute un autre. En effet, ce « châtiment des mœurs », une fois généralisé, devient aussitôt comme la cause finale du rire. Et voilà le rire promu à la dignité de phénomène, ou plutôt de « geste social »[2].

Il s'agit maintenant de rattacher la cause finale du rire à sa cause efficiente. M. Bergson a déjà trop bien réussi pour hésiter devant ce nouveau travail. Il a le vent en poupe, il est donc sûr de toucher au port. Le port, d'ailleurs, avec de bons yeux, est-il impossible de l'apercevoir? Nous savons ou nous sommes censés savoir que la causalité du rire gît dans la perception d'une métamorphose réelle ou imaginaire, celle d'un vivant en machine, d'une personne en chose. Partons de là. Constatons d'abord qu'une machine est merveilleusement apte à faire ce qui est conforme à sa destination propre, mais non moins parfaitement inapte à toute destination différente. Attachons-nous à cette notion d'inaptitude. Nous en verrons sortir, tout d'abord, — par un changement presque insignifiant de suffixe et l'insertion d'un préfixe — l'idée d'inadaptation. Développons cette dernière; nous obtiendrons par pléonasme celle « d'inaptitude à se plier aux circonstances, aux lois de la vie ». Voilà qui est fait : la cause efficiente du rire est venue rejoindre sa cause finale. Désormais nous pouvons dire que l'homme rit toutes les fois qu'il se trouve en présence d'un de ses semblables, ou timide, ou maladroit, ou importun, « bridant à gauche », selon l'expression familière, bref toutes les fois qu'il est en présence d'un « distrait de la vie ». La formule est des plus heureuses et M. Bergson devait immanquablement la rencontrer sous sa plume.

Par quel intermédiaire s'est opérée la jonction des deux causes? par « l'idée d'inaptitude », avons-nous dit. Attachons-nous de nouveau à cette idée mais pour la suivre dans une direction nouvelle. Négligeons

1. Le livre est ainsi distribué : 1° Le comique des formes et des mouvements; 2° Le comique de situation et le comique de mots; 3° Le comique de caractère. — A citer dans le chapitre II les pages où l'auteur étudie les trois procédés comiques de *répétition* (Molière dans Tartuffe : « le pauvre homme! »), *d'inversion* (le Voleur volé), *d'interférence de séries*. A ce dernier genre appartiennent, dans les comédies, les rencontres imprévues et généralement invraisemblables, dues à une intersection préméditée d'événements qui, dans la vie ordinaire, se forment des séries parallèles. — Les événements ont dès lors l'air d'être préparés tout exprès, d'avoir été *machinés*. Et comme la matière de ces événements est empruntée à la vie quotidienne, l'auteur comique nous fait assister à une véritable *mécanisation* de la vie. (Cf. p. 91-105.)

2. P. 20.

les idées dont elle se rapproche pour ne nous occuper que des images excitées ou suggérées par elle. L'une de ces images sera celle de *raideur*. La théorie du rire que, tout en commençant, nous tenions pour une gageure se sera donc laissée insensiblement construire. Il ne lui restera plus qu'à faire ses preuves. Comment?

Par des exemples, et en se plaçant, à propos de chaque exemple, au double point de vue de la cause efficiente et de la cause finale. En démontrant : 1° que tout ridicule est de près ou de loin un cas de pathologie sociale; 2° qu'il naît d'une impression... dirons-nous de « raideur »? ou de « mécanisme »? Ni l'un ni l'autre : il faudra que ce soit de « raideur mécanique ».

Si l'auteur du présent livre a démontré — dans la mesure où, en de tels problèmes, la démonstration peut trouver place — la « socialité » du rire, il a légitimé, du même coup, la composition de son travail et justifié, par de nouvelles raisons, la solidité du lien qui unit entre elles l'esthétique et la psychologie. Or il nous paraît que sur ce point les observations de M. Bergson et la dialectique qui les anime ne sont pas très loin d'être victorieuses. En tout cas la tentative qu'il a osée nous a valu quelques justes et belles pages. C'est vers la fin du livre qu'elles se pressent et nous regrettons profondément de ne les pouvoir transcrire; car, faute de place, nous sommes réduits à les mentionner. Disons seulement qu'elles sont dignes des œuvres précédentes du jeune maître. En effet là où il parvient à distinguer les qualités du poète tragique de celles qui font le véritable auteur comique, il nous représente celui-ci voué, par état, à l'observation des autres, celui-là, au contraire, destiné, par nécessité de génie, à vivre seul avec lui-même et à ne regarder nulle part ailleurs qu'en lui [1]. Quoi donc! Shakespeare aurait-il été Macbeth, Othello, Richard III, Coriolan, Hamlet? Il *l'aurait* été, ne craint pas d'affirmer notre auteur, si les circontances en avaient décidé autrement, si les nécessités sociales n'avaient pas autrement façonné son « moi superficiel ». Mais, dans son « moi profond », il découvrait les virtualités dont le passage à l'acte eût fait éventuellement de Shakespeare l'un ou l'autre de ces héros ou de ces monstres. Je ne sais si M. Bergson a raison, mais je sais gré à l'hauteur du *Rire* de nous avoir rappelé celui des *Données élémentaires de la conscience*. Aussi bien tout à côté du passage visé par nous, il n'est pas difficile de retrouver l'auteur de *Matière et Mémoire*. Que nous disait-il en effet dans son avant-dernier ouvrage? Il nous disait que nous ne percevons les choses que dans la mesure où elles nous sont utiles: il excellait à mettre en relief le caractère, en quelque sorte, biologique, de la perception extérieure. Mais il est des hommes

1. N'oublions pas d'excellentes pages sur l'ironie et l'humour, l'ironie consistant à énoncer ce qui devrait être en feignant de croire que c'est ce qui est, l'humour étant son contraire et consistant, d'une part, à voir ce qui est, de l'autre, à faire semblant de croire ce qui est conforme à ce qui devrait être. (Cf. p. 130-131.)

privilégiés chez qui la nature a oublié d'attacher la perception au besoin : ce sont les artistes, attachés, eux, à la vie intérieure des choses, chez qui la perception s'exerce à l'état de pureté, rompt avec la convention utile, et permet ainsi d'expliquer le genre de vanité propre à l'artiste. Au fond, nous dirait M. Bergson, cette vanité n'est qu'apparente. Car l'artiste vit d'une vie plus profonde que nous, et aussi plus vraiment immatérielle. En cela il nous surpasse, et c'est précisément, ajouterons-nous, parce qu'il s'attache à l'essentiel des choses, que mettant toute sa sincérité à les bien voir et à les bien décrire, il s'étonne naïvement des immoralités que les philistins lui reprochent. On sait que Charles Baudelaire s'obstinait à nier l'immoralité même éventuelle, de toute œuvre d'art, quelle que fût cette œuvre. M. Bergson n'est pas très loin d'avoir justifié cette attitude paradoxale et d'avoir exempté l'artiste sinon du fait, à tout le moins du reproche d'immoralité.

Donc M. Bergson a presque excellé dans l'une des parties de sa tâche : nous avons dit laquelle. Observons toutefois que la théorie « du rire considéré comme geste social » — théorie que J. M. Guyau, s'il vivait encore, aurait enviée à notre auteur — laisse subsister à peu près intactes les anciennes explications proposées par les philosophes. Car si le rire est une correction à l'usage des distraits de la vie, — chose assez aisément et assez fréquemment vérifiable pour mériter d'être généralement vraie — c'est qu'en effet l'individu risible agira contrairement à notre attente. Et le rire naîtra comme on l'a souvent dit, d'un contraste entre un groupe de perceptions et un groupe d'images. On voit ce qui est, on imagine ce qui devrait être et cela fait rire. Et le rire qui éclate rappelle au distrait la règle sociale qu'il s'est laissée enfreindre. — Dès lors en supposant qu'il y eût des parties fragiles dans la dernière œuvre de M. Bergson, il ne serait pas inutile de faire voir que l'une de ses deux thèses fondamentales n'est en rien contredite par les théories préexistantes. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'elle les confirme, et ceci est tout à l'éloge de M. Bergson. — J'entends répliquer que, dans beaucoup de ses exemples, on n'aperçoit pas du premier regard ce qu'il entre de « social » dans le risible. Mais que l'on y songe. Cette correction très légère par laquelle la société se venge des maladroits ou des extravagants est, nous l'avons déjà dit, la cause finale du ridicule. Or il est de l'essence d'une cause finale d'agir invisiblement. Pour que le rire, envisagé du point de vue de la finalité, soit ce que M. Bergson nous assure, il n'est pas nécessaire que tous ses exemples en soient, au même degré, une démonstration vivante.

Mais si l'on change de point de vue, et que l'on s'interroge sur la « causalité » proprement dite du rire, il semble que de deux choses l'une : ou l'on doit reculer devant la tâche impossible, ou l'on s'oblige à payer comptant. J'entends qu'il faut que chaque exemple prouve et qu'il prouve tout ce qui est en question. Or, ici, ce qui est en question, c'est le fait de la raideur mécanique provocatrice du rire, et de tout rire. — S'il

y a impression de raideur dans un cas, impression de mécanisme dans un autre, on ne se tiendra donc pas pour satisfait? — Peut-être n'eussions-nous point fait les difficiles, nous qui ne croyons guère à la possibilité de résoudre le problème et de ramener à l'unité la diversité des causes probables de rire. Mais M. Bergson est d'un autre avis : c'est lui qui nous impose notre exigence et c'est pour lui obéir que nous le mettons en demeure de la satisfaire. Or là où il avait promis de se libérer, il ne donne que des acomptes. Ici c'est la « mécanisation » qui apparaît. Là, beaucoup plus rarement, c'est la raideur. Plus rarement encore, et tout à fait exceptionnellement, c'est la raideur mécanique. — On ne saurait mettre à tous les coups dans le mille, » — J'entends; et pour applaudir M. Bergson, il me suffit que ses coups portent quelquefois. Mais, je le répète, c'est M. Bergson lui-même qui, non content de faire le point, s'est mis dans la nécessité de faire toujours la vole. Et il a tellement conscience de cette nécessité qu'à chaque exemple il s'efforce de mettre l'accent sur la raideur. L'accent saute aux yeux, mais non la chose ou la propriété que l'accent était destiné à faire saillir.

Peut-être prenons-nous mal la thèse de M. Bergson. Peut-être suffirait-il de constater l'impression de mécanisme pour en conclure la raideur. Peut-être serait-ce assez que l'idée de raideur accompagnât l'impression de mécanisme. Et telle est peut-être la vraie pensée de l'auteur. Ne lisons-nous pas en effet : « Raideur, automatisme, distraction, insociabilité, tout cela se pénètre, et c'est de tout cela qu'est fait le comique de caractère » [1]. Or le comique de caractère prenant sa source dans le comique d'attitudes et de gestes, d'une part, et, de l'autre le comique étant partout de même nature, au théâtre et hors du théâtre, nous devons admettre que la raideur est impliquée dans l'automatisme. Reste à se demander par quelles raisons il nous le faut admettre. A dire vrai, ces raisons me paraissent tout ce qu'il y a de plus étrangères à la raison, même à la raison discursive. Il n'y a point d'opération logique en cause. Il ne s'agit que de vérifier si dans tous les cas où le rire s'empare de nous, il nous arrive d'éprouver la double *impression* de raideur et de mécanisme. M. Bergson nous l'affirme. C'est qu'il a d'autres yeux que nous. Et ceci dit, je crains qu'il n'y ait plus à y revenir : car où l'impression, c'est-à-dire, après tout, la sensation, est seule juge, la démonstration perd ses droits.

Il y aurait encore bien des choses à dire sur ce livre, bien d'autres réserves à exprimer et à motiver. On pourrait se demander, par exemple, si la théorie du rire peut être faite sans qu'il y soit touché au sourire. Or le rire est souvent une exagération du sourire. Et le sourire est si peu le signe d'une impression de ridicule qu'il nous paraît être, en mainte conjoncture, le signe d'une impression contraire. Autre question. Le rire n'est pas un phénomène d'ordre psychique. Or n'est-il

1. P. 152.

pas improbable qu'un phénomène d'ordre physique n'admette qu'*un* seul antécédent psychique, et toujours de même espèce? Car, pour si admirablement réglées que soient les relations du « corps et de l'âme », celles du rire et de ses concomitants spirituels ne sauraient être l'effet d'une harmonie préétablie. Peut-être il faudrait compter avec les lois de l'évolution et même de l'évolution de l'individu, non de l'espèce... Enfin il est une dernière question que M. Bergson doit avoir résolue par l'affirmative, autrement le livre du *Rire* n'eût jamais paru. Elle porte sur la validité scientifique des inductions psychologiques. Que valent ces inductions? Nous est-il permis, oui ou non, d'en attendre des lois véritables? Mais comment espérer découvrir la véritable législation d'un phénomène dont il est impossible de juxtaposer les antécédents? Qui sait même si la fameuse thèse sur les *Données élémentaires de la conscience* n'a pas été faite pour déjouer un tel espoir? Mais comment isoler ce qui échappe à toute juxtaposition? Et d'y échapper ne serait-ce point le propre des faits psychiques? Dès lors s'il se trouvait en notre prochain XXe siècle un penseur sceptique, sceptique selon la définition de Royer-Collard, ne lui arriverait-il pas de soutenir qu'en psychologie, la recherche des causes efficientes n'est jamais efficace? Le livre du *Rire* en main, il justifierait sa sentence. Il insisterait sur les rares mérites de l'auteur, sur l'étonnante richesse de ses détails, sur l'art incomparable du penseur à trouver ses exemples, à les grouper, sur l'abondance de ses trouvailles. Il insisterait sur la raideur très réfléchie, donc très peu mécanique, avec laquelle l'auteur manie l'exemple rebelle, et le pousse dans son cadre. Mais le cadre une fois franchi, comme la main du guide se fait souple et avec quelle douceur ne conduit-elle pas son captif à l'endroit même du cadre qu'il doit occuper désormais! Tranchant lorsqu'il s'agit de convaincre, nul n'est plus insinuant que M. Bergson quand il s'agit de persuader. Bref, notre sceptique désignerait le *Rire* à l'attention de la critique littéraire comme un de ces livres où, si tout n'est pas à garder, presque tout est à cueillir.

LIONEL DAURIAC.

Clavdia Markova (Mlle). CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE LA PERCEPTION STÉRÉOGNOSTIQUE : in-8°. Genève. Eggimann. 83 pp.

Cette étude a été faite au laboratoire de Genève, sous la direction de M. Flourmoy. Depuis Hoffmann (1883) on désigne, sous le nom de stéréognosie la perception des formes par le toucher. Elle a donné lieu, durant ces dernières années, à un certain nombre de travaux. Celui-ci résume brièvement les précédents et y ajoute quelque chose.

L'auteur étudie d'abord le rôle des conditions sensorielles ou périphériques : 1° le rôle du mouvement actif, qui, d'après Hoffmann et d'autres, serait un peu surfait; le défaut de mouvement affaiblit, mais n'abolit pas la perception stéréognostique; 2° le rôle de la sensibilité

cutanée qui suffit, sinon pour l'acquisition, au moins pour la reconnaissance des formes simples; 3° le rôle du sens musculaire qu'on ne peut fixer exactement, quant à la reconnaissance des formes, parce que la sensibilité cutanée peut le suppléer dans certains cas. Suivent des recherches expérimentales sur divers objets (une maisonnette en bois, un éperon, une croix, un coupe-papier, etc.) avec la main immobile, en mouvement, nue, couverte d'un gant; d'où il résulte « que nos sensations tactilo-musculaires se traduisent immédiatement en images visuelles ».

Une seconde partie est consacrée aux conditions centrales de la perception des formes. La perception simple correspond à l'association intra-corticale d'éléments du même sens; la perception compliquée, ou mieux la compréhension, la reconnaissance vraie, à des associations trans-corticales, entre les éléments de sens différent. La stéréo-agnosie (perte des souvenirs tactiles) ou, comme l'appelle Wernicke, « la perte de la faculté de reconnaître les objets par la palpation, quoique les troubles de la sensibilité manquent ou soient insuffisants pour expliquer l'état morbide » doit, d'après divers anatomistes, être rapportée à une lésion du tiers moyen et inférieur de la circonvolution pariétale ascendante. Notre auteur ne considère pas les observations à l'appui comme absolument probantes et il n'est pas sûr que le trouble de l'association seul soit la cause de la stéréo-agnosie : il est plus probable que la lésion porte à la fois sur les éléments eux-mêmes et sur leurs voies d'association.

Après une distinction qui ne paraît pas bien claire entre l'asymbolie tactile et la stéréo-agnosie, l'auteur se pose cette question intéressante : L'asymbolie est-elle due à un défaut d'association entre le centre de la mémoire tactile et les autres parties de l'écorce ou est-elle est causée simplement par une rupture entre le centre tactile et le centre visuel? En d'autres termes, possédons-nous une mémoire tactile autonome; pouvons-nous penser tactilement? ou bien devons-nous traduire préalablement nos images tactiles en images visuelles pour qu'elles deviennent l'objet d'une représentation consciente (p. 71)? Quoique cette question ne puisse guère être étudiée que par les cas cliniques, l'auteur a institué quelques expériences sur les rapports entre les images tactiles et visuelles. De petites cubes et parallélipipèdes sont disposées en série d'après leurs dimensions : Le sujet, les yeux fermés, en palpe un d'une série de trois; puis, à la vue, il est prié de reconnaître celui qu'il a touché; il ferme les yeux de nouveau et doit, en palpant les trois, reconnaître le premier qu'il a touché. Sur 150 réponses, les solides sont reconnus à la palpation seule 26 fois; à la vue seule 39 fois : ne sont reconnus ni à la vue ni à la palpation 43 fois. En résumé, le pourcentage donne en réponses justes et fausses : pour la vue, justes 54 0/0, fausses 46 0/0; pour la palpation, justes 45, 3 0/0 fausses 54, 7 0/0. Les expériences révèlent d'ailleurs beaucoup de différences individuelles.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Studien,

Vol. XV. fasc. 4; Vol. XVI, fasc. 1 et 2.

Friedrich Werner, *contributions à la théorie des mesures collectives.* — La loi des erreurs de Gauss a été prise par plusieurs savants comme base pour l'expression mathématique des mesures collectives. Mais les courbes de variation n'ont pas coutume de répondre exactement à la formule simple de Gauss. Après Ludwig, Fechner (*Collectivmasslehre*) et Bruns (*Phil. Stud.* XIV), Werner étudie la concordance entre les formules mathématiques et les mesures empiriques. Il a employé des mesures empiriques nouvelles, notamment les nombres de fois que se présente une lettre déterminée (e, n, r, s, t) dans 1000 lignes d'un ouvrage de Kant. La principale conclusion est que le mode de calcul recommandé par Bruns réalise un progrès notable en ce qui concerne la mesure des écarts, symétriques et asymétriques.

Ernst Dürr, *sur les phénomènes stroboscopiques.* — Étude expérimentales sur différents points relatifs à la fusion des perceptions provoquées par des excitations successives provenant d'un même objet. L'auteur, à la suite de Marbe, rattache les lois de ces phénomènes à celles des excitations intermittentes. Aux faits déjà connus ses expériences ajoutent notamment celui-ci : toutes choses égales d'ailleurs, la fusion se fait moins bien quand il y a un plus grand nombre d'excitations différentes; par exemple elle se fait moins bien si l'on emploie sur les disques rotatifs des secteurs blancs, gris et noirs, que si l'on emploie uniquement des secteurs blancs et noirs.

Willy Helpach, *la perception des couleurs dans la vision indirecte.* — Nouvelles mesures du champ visuel pour les couleurs. Les couleurs sur lesquelles on a opéré sont les couleurs spectrales pures. Expériences dans la chambre noire avec adaptation de la rétine (dix à douze minutes d'attente). Les mesures ont été faites suivant un très grand nombre de méridiens. Les résultats varient beaucoup avec les différents observateurs : cependant le champ visuel est toujours remarquablement étroit pour le violet, très étendu pour l'orange. A signaler ce fait que la rétine se divise généralement en quatre zones : la zone extérieure est de la couleur complémentaire de la couleur sur laquelle on expérimente; puis vient une zone blanche, puis une zone (qui manque pour l'orange, le bleu et le pourpre) dont la couleur est voisine de la

couleur sur laquelle on expérimente (orange pour le rouge, bleu pour le violet etc.); vient enfin la zone dans laquelle on perçoit exactement la vraie couleur; ces deux dernières zones se limitent assez nettement. Un fait curieux est que, pour les différents observateurs, le jaune n'existe pas dans la vision indirecte : il y est toujours perçu comme orange, c'est-à-dire que la 4e zone se fond dans la troisième.

WUNDT, *sur la technique du pendule à complication.* — Discussion avec un rédacteur du *Mind* au sujet du pendule employé par PFLAUM et décrit dans le 1er facs. du vol. XV des *Phil. Stud.*

NICOLAUS ALELCHSIEFF, *les temps de réaction dans l'observation des passages.* — Expériences faites au moyen d'une étoile artificielle (un point rouge passant devant un télescope). Des expériences préalables sur les temps de réaction aux excitations lumineuses dans les conditions ordinaires confirment la distinction des réactions musculaires et des réactions sensorielles : l'auteur y ajoute un troisième genre de réaction, la réaction naturelle, dans laquelle le sujet partagerait son attention selon ses dispositions naturelles entre l'impression sensorielle et le mouvement à exécuter : la réaction sensorielle et la réaction musculaire seraient les formes extrêmes en germe l'une et l'autre dans la réaction naturelle. — Des expériences sur le temps nécessaire pour percevoir et signaler le passage de l'étoile artificielle, il résulte que ce temps a la plus grande constance lorsque l'attention est concentrée aussi complètement que possible sur l'impression sensorielle, ce qui exige beaucoup d'exercice. Les mouvements des yeux troublent la réaction : par suite, il faut fixer le fil devant lequel doit avoir lieu le passage, et attendre que l'étoile passe de la vision indirecte à la vision directe.

WUNDT, *sur la critique des expériences tachistoscopiques.* — Continuation d'une polémique au sujet du livre de B. ERDMAN et DODGE. (*Untersuchungen über das Lesen auf experimenteller Grundlage*, 1898). Une critique de ce travail a paru dans *Phil. Stud.* (t. XV. p. 287). Les auteurs y ont répondu dans la *Z. f. Ps. u. Ph. d. S.* (tome 22, p. 241). WUNDT discute maintenant leur réponse.

MARGARET KEIVER SMITH, *rythme et travail.* — Étude expérimentale étendue, faite au laboratoire de Meumann, à Zurich, en vue de déterminer l'influence du rythme sur le travail corporel et spirituel. Comme travaux presque exclusivement corporels, on a choisit le travail ergographique et la reproduction par l'écriture d'un signe graphique déterminé. Comme travaux presque exclusivement spirituels, on a choisi le discernement des poids soulevés (reproduction des expériences de FECHNER par la méthode des cas vrais et faux) et les exercices de mémoire (apprendre par cœur des séries de syllabes dépourvues de sens, suivant le procédé employé par ERBINGHAUS et par G. E. MÜLLER et SCHUMANN). Le projet de l'auteur était de comparer ces divers genres de travail avec et sans rythme. — Les expériences ergographiques n'ont donné aucun résultat, car les sujets, non habitués pour-

tant à l'ergographe, ont tout de suite fait les mouvements suivant un rhythme spontané, ce qui rendait toute comparaison impossible. A dire vrai, il en est presque de même dans les autres expériences : tantôt les mouvements sont réglés par les battements d'un métronome, tantôt ils sont libres. Mais, dans le second cas, on observe que les sujets suivent un rythme spontanément choisi. Par suite, les expériences permettênt de voir seulement si le rhytme imposé par le métronome est plus favorable au travail que le rhytme naturel. Les différences des résultats obtenus dans les deux cas ne sont pas toujours assez fortes, ni assez régulières, pour fonder des conclusions solides. Cependant il apparaît que l'usage du métronome est généralement favorable lorsque les battements correspondent à certains intervalles déterminés : par exemple les poids sont mieux discernés quand le métronome donne de 80 à 100 battements par minutes. Lorsque les battements sont plus rapides (160), ou surtout lorsqu'ils sont plus lents (40), le discernement des poids est troublé, et d'une manière générale le travail devient plus difficile, plus pénible et moins sûr. Les expériences sur la mémoire montrent en outre que les sujets rhythment spontanément les syllabes, les associent de façon à constituer un rhythme poétique : les uns préfèrent l'iambe, d'autres le trochée, d'autres les mètres trisyllabiques. Chacun a ainsi son ryhthme favori, et, quand il l'emploie, il réussit mieux à apprendre les séries de syllabes que lorsqu'il est contraint de suivre un rhythme différent.

WILHELM AMENT, *sur le rapport des différences juste perceptibles aux différences surperceptibles dans les intensités lumineuses et sonores.* — Reproduction d'une thèse de doctorat, qui a été aussi publiée en brochure et dont il sera rendu compte prochainement.

FOUCAULT.

NÉCROLOGIE

Notre collaborateur, M. DURAND (de Gros) est décédé le 16 de ce mois, à l'âge de soixante-quatorze ans, en son domaine d'Arsac, près Rodez, où il s'était retiré depuis de longues années. Rien n'annonçait une fin si prochaine et son âge n'avait pas affaibli sa vigueur intellectuelle, comme nos lecteurs ont pu le voir d'après ses récents ouvrages, notamment sa *Classification des sciences*. Durand (de Gros) était un esprit très original qui n'a obtenu du public qu'une justice tardive. Ses théories de philosophie biologique sur le polyzoïsme, sur la suggestion hypnotique, etc., ont été longtemps ignorées ou méconnues. Un travail d'ensemble sur son œuvre, par M. Parodi, a été publié dans la *Revue philosophique*, nos de février et mars 1897.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. MARION. *Psychologie de la femme*, in-12. Paris, Colin.

BOURNEVILLE. *Recherches cliniques et thérapeutiques sur l'épilepsie, l'hystérie et l'idiotie*, in-8. Paris, *Progrès médical*.

BARZELOTTI. *La philosophie de H. Taine*, trad. franç., in-8. Paris, Alcan.

BOULARD. *Le Collectivisme intégral : philosophie et pratique*, in-8. Paris, Société d'éditions scientifiques.

J. DUPROIX. *Ch. Secrétan et la philosophie kantienne*, in-8. Paris, Fischbacher.

L. DIMIER. *Prolégomènes à l'esthétique*, in-12. Paris, Colin (brochure).

A. PRINS. *L'éducation générale et la formation de l'esprit moderne*, in-8. Bruxelles, Lamertin.

Dr NINA RODRIGUES. *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, in-12. Bahia.

A. MAYER. *Essai sur la soif*, in-8. Paris, Alcan.

H. BLONDEL. *Les approximations de la vérité*, in-12. Paris, Alcan.

G. LECHARTIER. *David Hume : moraliste et sociologue*, in-8. Paris, Alcan.

L. ARRÉAT. *Dix années de philosophie : études critiques*, in-12. Paris, Alcan.

E. GLEY. *Essais de philosophie et d'histoire de la Biologie*, in-12. Paris, Masson.

PAULHAN. *Psychologie de l'invention*, in-12. Paris, Alcan.

EBERRHAR. *Strada et la décadence*, in-18. Paris.

A. FOGAZZARO. *Les ascensions humaines : évolutionisme et catholicisme*, trad. de l'italien, in-12. Paris, Perrin.

E. DE ROBERTY. *La Constitution de l'Éthique. IVe Essai*, in-12. Paris, Alcan.

SCRIPTURE. *Studies from the Yale psychological Laboratory*, VII, in-12. New-Haven.

B. RUSSELL. *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, in-12. Cambridge, University Press.

J. GROTE. *Exploratio philosophica* : 2 vol. in-8. Cambridge, University Press.

TEITARO SUZUKI. *Açvaghosa's Discourse on the awakening of Faith in the Mahâyanâ*, in-12. Chicago, Open-Court.

HUDSON. *The Soul of a christian : a Study in the religions Experience*, in-12. London, Methuen.

H. MÜNSTERBERG. *Grundzüge der Psychologie*, Bd I. Leipzig, Barth.

MÖBIUS. *Ueber Entartung*, in-8. Wiesbaden, Bergmann.

LÖWENFELD. *Somnambulismus und Spiritismus*, in-8. Wiesbaden, Bergmann.

SCHLÜTER. *Schopenhauer's Philosophie in seinen Briefen*, in-8. Leipzig, Barth.

Bergemann. *Soziale Pädagogik*, in-8. Hofmann, Iéna.

Hensel. *Thomas Carlyle*, in-8. Stuttgart, Frommann (Hauff.)

Falckenberg. *Hermann Lotze*, in-8. Stuttgart, Frommann.

Libertini. *L'inibizione nelle malattie mentali.* Napoli, Pesole.

Fenizia. *Storia della Evoluzione*, in-8. Milano, Hopli.

Gobbi. *Sul principio della convenienza economica*, in-4. Milano, Hopli.

Loria. *: La Sociologia; il suo compito*, etc., in-12. Drucker, Verona.

F. de Sarlo. *Studi di filosofia contemporanea : La filosofia scientifica*, in8-. Roma, Lœscher.

Nous recevons le 1er numéro du Bulletin de la *Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant.* C'est une société nouvelle qui s'est fondée il y a juste un an sous les auspices du professeur Buisson, et qui a pour but de rapprocher les personnes, professeurs, savants, instituteurs, pères, mères, qui cherchent à étudier la nature de l'enfant, pour être plus sûrs de lui donner l'éducation qui lui convient.

La Société se réunit mensuellement, dans des séances de travail, au siège social provisoire, 41, rue Gay-Lussac à Paris. Au bureau figurent des noms connus des lecteurs de la Revue, et plusieurs dames, car d'après les statuts, un tiers au moins des membres du bureau doivent être des dames.

La Société se propose se servir la cause de la psychologie des enfants, 1° *par des questionnaires de psychologie* qu'elles rédige et fait circuler parmi les membres de la Société. Le 1er numéro contient trois questionnaires fort intéressants sur le sentiment de la colère chez les enfants, des enfants indisciplinés et rebelles, et les altérations volontaires ou involontaires de la vérité par l'enfant; 2° *par des renseignements scientifiques*, conseils, plans d'études, que le Bureau de la Société donnera, dans la mesure de ses moyens, à tous les membres qui en feront la demande; 3° *par des communications de psychologie* qui seront faites dans les séances mensuelles de travail et seront, s'il y a lieu, publiées dans le Bulletin.

La Société, nous le rappelons, est ouverte largement à toutes les personnes qui s'intéressent à l'éducation; elle a besoin du concours de tous, et elle fait appel à toutes les bonnes volontés. Les adhésions doivent être envoyées à Mme Fuster, sécrétaire générale, 34, Boulevard des Invalides, Paris.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME L

NOTES ET DOCUMENTS

REVUES GÉNÉRALES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

CORRESPONDANCE

NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.